تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

علوم سیاسی

ویژهٔ فقه سیاسی

۲۱

فصلنامه تخصصی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع) سال ششم، شماره بیست و یکم، بهار ۱۳۸۲، ۳۷۶ صفحه، ۳۵۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحيم

مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع) در سال ۱۳۶۶ رسماً تأسیس شد. هدف از تأسیس این مؤسسه، آموزش و پژوهش در زمینهٔ علوم اسلامی ـ انسانی، تربیت نیروی انسانی متخصص با توجه به نیازهای عینی جامعه اسلامی ایران و فراهم آوردن زمینه‌ها و امکانات آموزشی و تحقیقی در خصوص مسائل علوم دینی و انسانی در حوزه‌های علمیه است.

مؤسسه در اجرای اهداف آموزشی خود، تاکنون رشته‌های مختلفی، از جمله علوم سیاسی را در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری راه‌اندازی کرده است.

در زمینهٔ پژوهش هدف بنیادین مؤسسه، ایجاد روح تتبع و تحقیق در میان طلبه ـ دانشجویان است تا در سیر تحول و پژوهش به دوره‌ای از حیات اجتماعی و فرهنگی برسند که بتوانند خلأ علمی رشته‌های مختلف علوم انسانی را متناسب با فرهنگ اسلامی پرکرده، راه را برای بازخیزی تمدن اسلامی هموار کنند.

فصلنامه **علوم سیاسی** به عنوان نشریه پژوهشی رشته علوم سیاسی با اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱ـ کمک به ارتقای سطح فرهنگی و دانش علمی و عملی در رشته علوم سیاسی؛

۲ـ ارتقای آگاهی علمی و روحیه تحقیق در زمینه‌های مذهبی ـ سیاسی؛

۳ـ طرح مباحث مذهبی ـ سیاسی با توجه به نیازهای عینی جامعه اسلامی ایران؛

۴ـ فراهم آوردن زمینه‌ها و امکانات تحقیق در مسائل مذهبی ـ سیاسی در حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و سایر مراکز و مجامع علمی؛

۵ـ کمک به ایجاد ارتباط میان مراکز آموزشی، علمی و تحقیقاتی و همچنین میان پژوهشگران و کارشناسان علوم سیاسی به منظور انتقال و تبادل آموخته‌ها و تجربیات و کسب دستاوردهای تازه علمی.

فصلنامه **علوم سیاسی** از استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه جهت انتشار مقالات علمی، دعوت به همکاری کرده و هر گونه پیشنهاد و انتقاد ارباب معرفت و اصحاب قلم را ارج می‌نهد.



فصلنامه تخصصی در حوزه مطالعات اسلامی ـ سیاسی
سال ششم، شماره بیست و یکم، بهار ۱۳۸۲

○

صاحب امتیاز:

مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع)
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

مدیر مسؤول:

حمید پارسانیا

سردبیر:

نجف لک‌زایی

اعضای هیأت تحریریه:
(به ترتیب حروف الفبا)

سیدمحمدتقی آل‌غفور، سیدرحیم ابوالحسنی، همایون الهی، حجت‌الله ایوبی، محمدستوده، محمودسریع‌القلم، سیدنورالدین شریعتمدارجزائری، علیرضا صدرا، عبدالرحمن عالم، داود فیرحی، نجف لک‌زایی، محمدهادی معرفت، غلامحسن مقیمی، منصورمیراحمدی، ناصر هادیان.

دبیرتحریریه و مدیراجرایی:

علی اکبری‌معلم

ویراستار:

محمداسماعیل نباتیان

امورفنی:

میرمحمدحسین موسوی خلخالی

و

نصرالله حسین‌زاده

○

نشانی دفتر فصلنامه: قم-مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع)
صندوق پستی ۷۸۷-۳۷۱۸۵، تلفن ۷۷۴۳۰۴۲-۷۷۳۲۰۶۲
دورنگار ۷۷۳۹۲۰۶
- **پست الکترونیکی:** E-Mail: olumsiasi@noornet.net
olum-ciaci@noavar.com
- **اینترنت:** WWW.shareh.com/magazine/uloum-s

تذکر:

۱ ـ مقاله‌هایی در علوم سیاسی امکان چاپ می‌یابند که علمی، مستند و تحقیقی باشند.

۲ ـ مقاله‌های مندرج الزاماً نشان دهنده دیدگاه مجله نمی‌باشد.

۳ ـ علوم سیاسی در ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

۴ ـ مقاله فرستاده شده قبلاً به چاپ نرسیده باشد.

۵ ـ حجم مقاله به لحاظ کمی از ۲۰ صفحه تایپ شده فراتر نرود. (در صورت امکان همراه دیسکت ارسال شود)

۶ ـ خلاصه مقاله ارسالی در صفحه‌ای جداگانه و حداکثر در ۱۵۰ کلمه ضمیمهٔ مقاله باشد.

۷ ـ در صورت امکان خلاصه مقاله ارسالی به زبان‌های عربی و انگلیسی جداگانه ضمیمه شود.

۸ ـ اطلاعات مربوط به درجه علمی، محل کار، نشانی کامل و شماره تلفن نویسندهٔ مقاله، در پایان مقاله درج شود.

۹ ـ متن اصلی مقاله ترجمه شده و فهرست کامل منابع مقالهٔ تألیف شده (بامشخصات دقیق کتابشناسی‌آنها) پیوست مقاله گردد.

اشتراک:

ـ هزینه اشتراک برای سال ۱۳۸۲(چهارشماره): ۱۸۰۰ تومان، قیمت تک‌شماره ۴۵۰ تومان.

ـ هزینه اشتراک با تخفیف برای طلاب، اساتید و دانشجویان در سال ۱۳۸۲: ۱۶۰۰ تومان.

ـ شماره حساب جهت اشتراک: جاری ۲۷۷۰ بانک صادرات شعبه ۱۲۳۹ میدان شهدای قم به نام توزیع نشریات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نشانی مرکز توزیع:

قم، ص ـ پ ۳۷۱۸۵/۵۸۵، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، تلفن: ۷۷۳۹۲۰۰، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴

فهرست مطالب

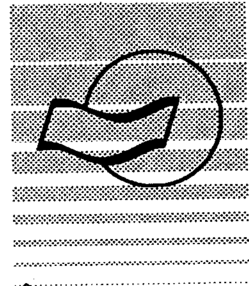
سرمقاله

مقالات

میراث سیاسی

نقد و معرفی

گزارش‌های علمی



نسبت فقه سیاسی و فلسفه سیاسی

۱. اسطوره، شعر، خطابه و جدل حلقه‌هایی از آگاهی و معارف انسانی هستند که به موضوعات مختلف و از جمله به موضوعات اجتماعی و سیاسی می‌پردازند. و خود نیز دارای آثار اجتماعی و سیاسی هستند و به همین لحاظ می‌توانند موضوع دانش و آگاهی سیاسی قرار گیرند.

دانش یونانی در کنار اساطیر ـ اشعار ـ مجادلات حقوقی و خطابه‌های سیاسی، صورت برهانی معرفت را در فلسفه به معنای عام آن می‌یافت.

فلسفه یا حکمت دارای دو بخش نظری و عملی بود:

فلسفهٔ نظری دانش‌هایی چون الهیات، ریاضیات و طبیعیات را فرا می‌گرفت و فلسفه عملی شامل علومی چون اخلاق و تدبیر مدن می‌شد.

جمهور و قوانین از افلاطون و سیاست و اخلاق نیکو ماخوس از ارسطو نمونه‌هایی از فلسفهٔ عملی هستند.

دانش تدبیر مدن یا سیاست مدن را دانش یا فلسفهٔ سیاسی نیز می‌نامند؛ همان گونه که دانش ریاضی یا طبیعی را فلسفهٔ ریاضی یا طبیعی می‌خوانند. فلسفه در این‌گونه از اضافات معنای عام خود را دارد، و معنای عام فلسفه همان دانش برهانی است که در قبال شعر، خطابه، اسطوره و مانند آن قرار می‌گیرد و مرادف با معنای عام علم است.

۲. ارسطو از دو بعد دربارهٔ انسان بحث می‌کرد. یکی به حوزهٔ حکمت و فلسفهٔ نظری و دیگری به حکمت و فلسفهٔ عملی باز می‌گشت.

حکمت نظری به کاوش در وجود یا موجوداتی می‌پرداخت که با صرف‌نظر از اراده و عمل انسانی

یافت می‌شدند. به همین لحاظ، اصل وجود انسان و نفس آدمی از موضوعات حکمت و فلسفهٔ نظری است، زیرا هستی انسان و نفس او با اراده و عمل انسان پدید نمی‌آید، بلکه عمل و اراده از متن وجود و واقعیت او آشکار می‌شود.

کتاب نفس یکی از کتاب‌های فلسفه و علم طبیعی بود. در این کتاب از نفسِ‌نباتی، حیوانی و انسانی بحث می‌شد؛ بنابراین بخش قابل توجهی از مباحث مربوطه‌به کتاب نفس درباره نفس انسانی بود و کتاب نفس از زمرهٔ کتب مربوط به طبیعیات به حساب می‌آمد. حکمت عملی با شیوه‌ای برهانی به موضوعاتی می‌پرداخت که از مسیر اراده و عمل انسانی تحقق می‌یافتند، و به این اعتبار می‌توان مباحث حکمت عملی را مربوط به انسان دانست. در فلسفه یا حکمت عملی به هنجارها، بایدها و نبایدهایی پرداخته می‌شود که در حوزهٔ حیات انسانی مطرح می‌شوند. بخش قابل ملاحظه‌ای از مباحث حکمت عملی مربوط به حوزه زندگی اجتماعی است و از همین بخش با عنوان فلسفه سیاسی یا علم سیاست و تدبیر مدن یاد می‌شد.

حکمت عملی و از جمله فلسفه سیاسی بی‌ارتباط با حکمت نظری نبود و اغلب مبادی و بنیادهای حکمت عملی در فلسفه نظری ثابت می‌شد. فضیلت، سعادت، خیر، کمال و اصل تحقق و وجود آنها از زمرهٔ مباحث حکمت نظری بوده و اخلاق یا فلسفهٔ سیاسی بر اساس این گونه از معانی، هنجارها و رفتارهای انسانی را در باب مسائل اخلاقی یا اجتماعی مورد بحث قرار داده و به ارزش داوری دربارهٔ آنها می‌پرداختند.

۳. دنیای اسلام در قبال اساطیر و اشعار یونانی موضعی مقاوم داشت و اگر به خطابه، جدل و شعر هم پرداخت بیشتر صورت و روش آنها را مورد توجه قرار داد، و محتوای مجادلات و خطابه‌های یونانی را نپذیرفت؛ اما حکمت و فلسفه را که میراث عقلی فرهنگ یونان بود، گرامی داشت، کار فیلسوفان را در حاشیهٔ کار پیامبران ارج نهاد و فیلسوفان یونانی را گاه از سلالهٔ انبیا و یا شاگردان آنان برشمرد. فلسفه در تاریخ تفکر اسلامی در کنار جریان‌های کلامی و عرفانی به صورت یک جریان معرفتی گسترده فرصت بسط و توسعه یافت. حکمت نظری در برخی از شاخه‌های علمی خود نظیر علوم ریاضی که فلسفهٔ وسطی یا فلسفهٔ ریاضی نامیده می‌شد و یا علوم طبیعی که شامل پزشکی و طب نیز می‌شد، بدون آن که جریان‌های معرفتی رقیبی را داشته باشد، گسترش یافت، و مهم‌ترین شاخهٔ حکمت و فلسفهٔ نظری که همان فلسفه به معنای اخص بود در کنار دو جریان معرفتی توانمند دیگر یعنی کلام و عرفان قرار گرفت. این شاخه که معنای خاص فلسفه بود، در تعاملات منطقی خود



با جریان‌های رقیب گرایش‌های مشایی و اشراقی را تا تکوین حکمت صدرایی پوشش داد.

۴. فلسفه یا حکمت عملی و از جمله سیاست مدن یا فلسفهٔ سیاسی، در دنیای اسلام، در بادی نظر چنین به نظر می‌رسد که توسعه‌ای نظیر فلسفه و حکمت عملی پیدا نکرد. کتاب‌هایی نظیر طهارة الاعراق ابن مسکویه، سیاست مدنیه فارابی، اخلاق ناصری و جامع السعادات در قیاس با تألیفات فراوانی که در مباحث وجودشناسی و الهیات یا علوم مختلف طبیعی و ریاضی نوشته شدند، حجمی ناچیز و اندک دارند.

ابن سینا در باب انسان و نفس آدمی رساله‌های فراوانی به نگارش درآورده است و لیکن اغلب آنها در قلمرو مباحث آثار حکمت عملی یا فلسفهٔ سیاسی قرار نمی‌گیرند، بلکه بیشتر آنها در ردیف مباحث ارسطو در کتاب نفس قرار می‌گیرند. مباحث نفس نظیر مباحث حرکت تا قبل از صدرالمتألهین در زمرهٔ مباحث علم طبیعی قرار می‌گرفت و صدرالمتألهین آنها را نخستین بار به مباحث فلسفه به معنای اخص یا فلسفهٔ اولی ملحق کرد. این انتقال به معنای اعلام این نکته بود که نفس و حرکت از ماهیات موجوده نیستند، بلکه از مفاهیم وجودی هستند و شناخت آنها در ارتباط مستقیم با شناخت هستی و وجود است؛ بنابراین شخصی که به قلمرو این دو موضوع وارد می‌شود، از دایرهٔ دانش‌های جزئی خارج شده و به کاوش در هستی و احکام مربوط به آن می‌پردازد. مباحثی را که ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان در باب نفس مطرح کرده‌اند ـ با صرف‌نظر از این که در فلسفهٔ طبیعی و به بیانی دیگر در علوم طبیعی یا در مباحث فلسفی خاص و یا فلسفهٔ اولی قرار گیرند ـ با آن که بسیاری از مبادی و اصول موضوعی حکمت عملی و از جمله فلسفهٔ سیاسی را تأمین می‌کنند، به طور مستقیم از مسائل مربوط به این علوم نیستند.

ابن سینا در بسیاری از آثار فلسفی خود از جمله در بخش‌های پایانی الهیات شفا و همچنین در نمط‌های پایانی اشارات و تنبیهات مباحثی را مطرح می‌کند که ارتباطی وثیق با مباحث فلسفهٔ سیاسی و دانش تدبیر مدن دارند؛ اما این مباحث که شامل اموری نظیر نبوت، سانّ و سنت‌گذار، سعادت، خیر، کمال، لذت، الم، عشق و محبت می‌شود، در آثار مزبور از جهتی کاملاً فلسفی مطرح می‌شوند. ابن‌سینا در این گونه آثار هنگامی که از خیر و کمال بحث می‌کند، احکام وجودی و فلسفی آنها را موردنظر قرار می‌دهد و یا هنگامی که از سانّ و سنت‌گذار یاد می‌کند، بحث از آن را در ذیل مباحث مربوط به افعال الهی می‌بیند، و بحث از ذات، صفات و افعال الهی، بحثی فلسفی و از برخی جهات کلامی یا عرفانی است. و این بحث با آن که دارای آثار اجتماعی فراوان بوده

و در سرنوشت فلسفه سیاسی تأثیری تعیین کننده دارد، در حد ذات خود مربوط به حکمت و فلسفه مدنی نیست، حکمت مدنی یا فلسفهٔ سیاسی دربارهٔ احکام وجود بحث نمی‌کند؛ این علم به موجوداتی می‌پردازد که دوام و قوام آنها به اراده، اعتبار و فعل آدمی است، مانند نظام اجتماعی و نهادهای مربوط به آن و مانند احکام موضوعات وضعی و اعتباری و احکام و تکالیفی که آدمی در قیاس با آن موضوعات یا موضوعات تکوینی داراست.

۵. کمیت محدود مباحثی که تحت عنوان حکمت و فلسفه مدنی مطرح می‌شود، این توهم را به دنبال می‌آورد که فلسفهٔ سیاسی و بلکه اندیشهٔ سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی ورودی ناقص و کوتاه داشت و پس از ورود نیز به سرعت راه زوال پیمود؛ حال آن که حکمت عملی به طور عام و فلسفهٔ مدنی به طور خاص در تاریخ اندیشهٔ اسلامی به دلیل تحولاتی که در دامنهٔ دانش فلسفی پدید آمد، ظرفیت‌های جدیدی پیدا کرد، و دامنهٔ خود را با استفاده از ظرفیت‌های نو ظهور بیش از پیش گسترانید.



حکمت نظری و عملی بر مدار عقل برهانی و استدلال‌های مفهومی سازمان می‌یافت. علم طبیعی یا فلسفهٔ سفلی نیز که با حوزهٔ حس و مشاهده سر و کار داشت، جهان حسّی را در تعبیر جایگاه عبور به سوی حقایق و مثل عقلانی در تعبیر افلاطونی، و محل انتزاع و تفسیر مفاهیم کلی عقلی در تعبیر ارسطویی می‌دید. فلسفه در هر حال ریشه‌های معرفتی خود را در اتصالات وجودی خویش با مبادی آسمانی معرفت می‌دید، و در همین راستا بود که وحی به عنوان ارتباط و اتصالی عمیق‌تر از ارتباطات عادی بشر به رسمیت شناخته شد و در نتیجه وحی به عنوان یک منبع معرفتی وثیق در امتداد معرفت عقلی قرار گرفت. ابن سینا در الهیات شفا، کلام و بیان پیامبر را که از عصمت بهره‌مند است به عنوان حد وسط استدلال برهانی معرفی کرده است. وحی در حوزه معرفت و علم اسلامی، پیامدهای فراوانی را به ارمغان آورده است. وحی در محدودهٔ علوم نظری به صورت حلقهٔ اتصالی شده که پیوند فلسفه خاص را با عرفان و کلام نزدیک می‌ساخت و در محدودهٔ علوم عملی با حضور خود به عنوان یک منبع معرفتی جدید، عرصه‌های وسیعی از گفت و گوهای علمی را پدید آورد که با عنوان جامع فقه شناخته می‌شود. پس می‌توان گفت حکمت عملی در اندیشهٔ اسلامی به کاستی و نقصان گرفتار نشد، بلکه با بهره‌وری از سرچشمه‌های معرفتی جدید، بدون آن که از منابع پیشین آن چیزی کم شود، دامنه‌ای بس وسیع و فراخ یافت. بخشی از آن که بیشتر در محدودهٔ روش استدلالی مفهومی، مشی می‌کرد، همچنان با نام فلسفه یا حکمت عملی به حیات خود ادامه داد،

و بخش وسیع‌تر آن که علاوه بر عقل از قواعد و ضوابط وحیانی نیز استفاده می‌برد، با عنوان فقه تا زوایای دور و نزدیک زندگی عملی در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی وارد می‌شد.

هر یک از باب‌های مختلف فقهی را می‌توان در امتداد یکی از رشته‌ها و حوزه‌های حکمت عملی جست و جو کرد. برخی از آنها نظیر بسیاری از ابواب عبادات در امتداد علم اخلاق قرار می‌گیرد، و بعضی دیگر چون ابواب مربوط به نکاح و طلاق، در مسیر دانش تدبیر منزل واقع می‌شود، و بخش مهم‌تر که به سیاسات و امور اجتماعی می‌پردازد، به حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی و حکمت مدنی ملحق می‌شود. از این بیان به دست می‌آید که دامنهٔ فلسفهٔ سیاسی و حکمت مدنی را در دنیای اسلام بدون توجه به فقه سیاسی هرگز نمی‌توان شناخت.

۶. وحی و عقل دو منبع معرفتی تمدن اسلامی است و همراهی این دو به خصوصیت ذاتی آنها باز می‌گردد. جریان محوری علم در دنیای اسلام از همگامی این دو منبع حکایت می‌کند، هر چند همواره افراط و تفریط‌هایی در جهت تفکیک این دو و تضعیف یا حذف یکی از آن دو دیده می‌شود. صورت کامل افراط و تفریط را در دو فرهنگ قرون وسطی و مدرن می‌توان دید. قرون وسطی شاهد سلطهٔ نوعی ایمان گرایی است که به محکومیت عقل حکم می‌راند و دنیای مدرن مدعی نوعی روشنگری عقلی است که حذف مرجعیت وحی را با عنوان اسطوره زدایی دنبال می‌کند. در دنیای اسلام با آن که افراط و تفریط هایی در یکی از دو جهت فوق دیده می‌شود، ولکن هیچ یک از آنها ابعاد تمدنی و فرهنگی پیدا نمی‌کند. افراط و تفریط دو لبهٔ مقابلی هستند که در جهت قطع عنصری واحد عمل می‌کنند و آن عنصر همراهی و هماهنگی عقل و وحی است و این آفت در هر دو حوزه علوم نظری و عملی ممکن است.

در قلمرو علوم نظری معتزله نمایندهٔ افراط در طرف عقل هستند و برخی از صوفیه و همچنین گروهی که در سدهٔ نخست به اهل حدیث معروف شدند و اشاعره در سده‌های پسین، نشان‌دهنده تفریط در جهت وحی و شهود می‌باشند، زیرا وحی یک جنبهٔ باطنی و یک جهت ظاهری دارد؛ باطن آن کشف و شهود حقیقت و ظاهر آن اخبار و احادیث و کلام و گفتار است. آن عده از باطنیان که به تأویل محض روی می‌آورند، حریم نقل و عقل را رعایت نمی‌کنند و همچنین اشاعره و اهل حدیث که به برخی از ظواهر جمود ورزیده و مشهود و معقول را بها نمی‌دهند، به تفریط در یکی از ابعاد وحی گرفتار آمده‌اند و این هر دو از جایگاه و مقام عقل غافلند.

افراط و تفریط در عرصه حکمت عملی نیز همواره وجود داشته است. قیاس در فقه حنفی و اکتفا

به ظواهر حتی اخبار ضعیف در فقه حنبلی، دو نمونه از افراط و تفریط در حوزه دانش عملی هستند.

تشیع گرچه از افراطها و تفریطهای فوق در ابعاد نظری یا عملی مصون نمانده است، اما در مجموع این تفکر نمایانگر جریان متعادل اندیشه در دنیای اسلام است. در بخش نظری، جمع عرفان، برهان و قرآن، مسیر محوری کلام، فلسفه و عرفان شیعی است و در بخش عملی نیز فقه شیعه با معرفی وحی و عقل به عنوان دو منبع معرفتی خود، بر همراهی این دو پیام آور الهی تصریح می‌کند. فقهای شیعی قیاس فقهی حنفی را که به تخیل منطقی باز می‌گردد فاقد اعتبار عقلی و علمی می‌خوانند و ظاهرگرایی اهل حدیث یا فقیهان حنبلی را حتی خلاف ظواهر دینی می‌دانند. از نظر آنان عقل و وحی دو منبع معرفتی برای کشف اراده تشریعی خداوند است.



۷. وحی والهامات الهی از طریق مفاهیم و از مسیر رفتار و اعمال انبیا و اولیا به عرصه فرهنگ مکتوب و شفاهی وارد می‌شود و در نهایت مجموعه‌ای از متون را تحت عنوان کتاب و سنت پدید می‌آورد.* ارزش معرفتی کتاب و سنت در حکایت و هدایت و یا در نسبتی است که با وحی دارد. از بیان فوق دانسته می‌شود که گرچه کتاب و سنت به عنوان دو منبع فقه شیعی در کنار عقل قرار می‌گیرند، اما در یک ردیف قرار گرفتن آنها بالاصاله و با لذات نیست، بلکه به اعتبار حکایت از وحی و ارتباط آن است. اجماع نیز حکمی نظیر کتاب و سنت دارد، زیرا مرجعیت اجماع دقیقاً در فقه شیعه تنها به اعتبار حکایت آن از وحی است، به همین دلیل اجماعاتی که فاقد این خصوصیت باشند از اعتبار ساقط هستند. پس فقه شیعه و از جمله فقه سیاسی آن دارای دو منبع اصیل است: وحی و عقل. حجیت و مرجعیت عقلی ذاتی آن است و عقل در مراتب مختلف خود در عرصه فقه شیعی فعال است. بنیادهای کلامی و فلسفی فقه با مبانی عقلی تدوین می‌گردند. مستقلات و ملازمات عقلیه در متن فقه با عقل شناخته می‌شوند. عقل در بخش مستقلات و ملازمات به طور مستقل یا

---

* متون دینی که مشتمل بر کتاب و سنت است در بین برخی نویسندگان معاصر گاه به خطا نص خوانده می‌شود. این گروه ظاهراً نص را معادل text قرار داده‌اند. و از معنای لغوی یا اصطلاحی آن در ادبیات عربی و دینی غفلت ورزیده‌اند. نص تنها بخشی از متون دینی را به اعتبار نحوه دلالتی که دارد، در بر می‌گیرد و در برابر ظوهر است. متون به اعتبار جهت صدور و سند نیز به اقسامی تقسیم می‌شوند. ترجمه text به نص که ابتدا به وسیله نویسندگان عرب انجام شده است، یکی از مصادیق بارز غارتگری فرهنگی است که در صد سالهٔ اخیر رخ داده است. نمونه دیگر از این رفتار که در ایران انجام شد، ترجمه Nation به ملت است. نص نظیر ملت از مفاهیم کلیدی فرهنگ دینی است و معادل قرار دادن مفاهیم کلیدی فرهنگ دینی در برابر مفاهیم مدرن، آثار فرهنگی و اجتماعی عظیمی را به دنبال دارد.

به کمک احکامی که از طریق وحی به دست آورده‌است به فهم مستقیم مراد شارع می‌پردازد. علاوه بر این، در شناخت احکامی که از طریق وحی و به وساطت کتاب، سنت یا اجماع به بشر ابلاغ می‌شوند نیز حضور فعال دارد، زیرا شناخت کتاب و سنت و اجماع و همچنین کشف شیوه دلالت آنها و همچنین فهم مدلولی که از این طریق به دست می‌آید جز با حضور عقل ممکن نیست.

گسترده‌ترین عرصه حضور عقل مربوط به مرحله اجراست. آنچه در مرحلهٔ استنباط به کمک عقل و وحی به دست می‌آید اغلب به کمک عقل به مرحلهٔ اجرا وارد می‌شود. اجرا بدون تشخیص مصادیق عینی و جزئی ممکن نیست و شناخت مصادیق با عقل جزئی ممکن است؛ به همین دلیل شخص فاقد عقل مکلف به هیچ تکلیفی نیست. این مسأله در عرصه فقه سیاسی حساسیت بیشتری پیدا می‌کند، زیرا فقه سیاسی ناظر به تدبیر و اجرا در عرصه زندگی اجتماعی است و بخش قابل توجهی از احکام آن با عنوان احکام حکومتی در همین عرصه صادر می‌شود.

عقلانیتی که در عرصه اجرا، مجرای شناخت احکام حکومتی است، در طول عقلانیتی است که مبادی فقاهت را تأمین کرده یا در مراحل استنباطات فقهی به کار می‌آید. مبادی فقاهت با عقل نظری و مسیر استنباط در بسیاری موارد با عقل عملی سامان می‌یابد، و در مسیر اجرا از عقل جزوی و ابزاری استفاده می‌کند.

۷. فقه سیاسی در تاریخ اندیشه شیعی خصوصاً در دویست سالهٔ اخیر حرکتی پویا و فعال داشته است. در سه سدهٔ نخست هجری، فقه سیاسی در کنار مباحث کلامی بر محور امامت سازمان یافته است و این مسأله آنچنان که شهرستانی در ملل و نحل ذکر می‌کند، فعال‌ترین و پر تحرک‌ترین بحث اجتماعی دوران خود بوده است.* در سده‌های بعد بحث نیابت امام زمان و ولایت فقیه در استمرار بحث امامت مطرح می‌شود. تعامل فقه سیاسی با محیط اجتماعی و ارتباط نزدیک این دانش با رفتارها و کنش‌های سیاسی موجب شده تا بیش از دیگر حوزه‌های معرفتی در نحوه تبویب، ترتیب، فصل بندی و ارائه مطالب خود از محیط اجتماعی و حوادث واقعه تأثیر پذیرد.

ابعاد آرمانی فقه سیاسی شیعه از سویی، هویت اعتراض‌آمیز آن در برابر قدرت‌های سیاسی موجود از دیگر سو، و همچنین خصوصیت واقع بینانهٔ این دانش و جهت‌گیری عقلانی آن در شناخت بهترین فرصت‌ها برای عبور از وضعیت موجود به سوی وضعیت مطلوب از جانب دیگر، همه عواملی

---

* ابوالفتح، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل (قم، منشورات رضی، چاپ سوم، ۱۳۶۲) ج۱، ص۳۰.

هستند که در شرایط نامساعد سیاسی مانع از تنظیم صورت کامل فقه سیاسی در کتابی مدون و منظم شده است؛ به همین دلیل مسائل فقه سیاسی در اغلب دوره‌ها در ضمن دیگر ابواب فقهی و خصوصاً در مواضعی که حقوق خصوصی به مرزهای حقوقی عمومی نزدیک شده، بیان گردیده است. در بسیاری از دوره‌های تاریخی، فقیهان شیعه امکان بازگو کردن اندیشهٔ سیاسی خود را نداشته یا وضعیت آرمانی را دور از دسترس دیده و بحث تفصیلی از آن را بی مورد می‌دانسته‌اند و در مقاطعی که فشارهای سیاسی بر شیعیان بیشتر بوده است، تقیه به عنوان یکی از آموزه‌های سیاسی فقه شیعه ضرورت پیدا می‌کرده است. از دوران صفویه به بعد که تشیع به عرصهٔ فرهنگ عمومی جامعه راه پیدا کرد، با عمق گرفتن آموزه‌های شیعی، امکان طرح آرمان‌های سیاسی به تدریج پدید می‌آید، به طور خاص از دوران قاجاریه به بعد، برخی از ابواب فقه سیاسی که تا قبل از آن در ضمن دیگر باب‌ها مطرح می‌شد با عناوین ممتاز شکل گرفت.



خصوصیت فوق موجب شده است تا فقیه توانمندی چون شیخ محمدحسن نجفی، صاحب جواهر، که لسان مشهور است، آشنایی با برخی از مسائل فقهی را به دلیل آن که در ضمن دیگر ابواب فقهی مطرح شده‌اند، نتیجه آشنایی با هر یک از آنها بداند و غفلت از آن مسائل را به منزله غفلت از همه فقه بخواند. ایشان پس از ادعا بر اجماعی بودن ولایت عامهٔ فقیه، می‌گوید کسی که به این مسأله قائل نباشد بوی فقه را استشمام نکرده است؛* یعنی کسی که شامهٔ فقاهت داشته باشد، به هریک از ابواب فقهی که رجوع کند، به هنگام مواجههٔ مسائل آن باب با دیواره‌های فقه سیاسی و احکام حکومتی، حضور پررنگ فتاوایی را می‌بیند که بر مشروعیت احکام ولایی فقیه دلالت می‌کند.

۸. فقه سیاسی شیعه در دویست سالهٔ اخیر بیش از گذشته خود تحرک علمی و عملی داشته است. رساله‌های جهادیه عالمان شیعی و مباحث نظری فقیهان از صدر مشروطه تا پس از انقلاب اسلامی ابعاد و زوایای وسیعی از فقه سیاسی شیعه را برای پاسخ گویی به شرایط اجتماعی مختلف روشن کرده است. فقه سیاسی شیعه در اثر تعامل فعّالی که با محیط فرهنگی خود داشته، طی قرن گذشته، دو انقلاب عظیم مردمی را به دنبال داشته است: یکی انقلاب مشروطه در آغاز قرن بیستم و دیگری انقلاب اسلامی در پایان همان قرن. خانم کدی ایران را به دلیل این دو انقلاب عظیم

---

* محمد حسن نجفی، جواهر الکلام (بیروت: بی‌نا، بی‌تا) ج۱۵، ص۴۲۲.

مردمی، یکی از انقلابی‌ترین کشورهای جهان می‌خواند،* و فوکو حضور انقلاب ایران را ـ که فقه سیاسی شیعه نقش غیر قابل انکاری در آن دارد ـ کانون یک انقلاب جهانی معنوی در برابر دنیای مدرن می‌داند.**

۹. فقه سیاسی علاوه بر نسبتی که با فلسفه سیاسی دنیای اسلام دارد، نسبتی نیز با علم سیاست دارد. نسبت فقه سیاسی با علم سیاست، به لحاظ پدیدار شناختی یا تاریخی، مشابه نسبت فلسفه سیاسی با علم سیاسی است. در این خصوص می‌توان به این نکته اشاره کرد که علم سیاست تا قبل از دهه‌های اخیر که با ورود به عرصه نظریه‌پردازی‌های کلان پست مدرن به نوعی بحران هویت گرفتار آمده، تنها در فاصله زمانی کوتاهی که به دو سده نیز نمی‌رسد، به جدایی قلمرو خود از فلسفهٔ سیاسی پرداخت.***

تفکیک بین فقه سیاسی و علم سیاست یکی از بازتاب‌های جدایی فلسفهٔ سیاسی و علم سیاست است. این تفکیک بازتاب جدایی دین از علم نیز می‌تواند باشد. ورود علم مدرن به عرصه فرهنگ ایرانی، به تکوین علم سیاستی منجر شد که خود را تافته‌ای جدا بافته از دانشی می‌داند که در محوریت فقه سیاسی مطرح می‌گردد. و این علم به تدریج سازمان‌های رسمی آموزش علم سیاسی را تسخیر کرده و فقه سیاسی در بیرون از این سازمان‌ها در متن آموزش‌های فقهی به حیات خود ادامه داد.

به رغم تحرک نظری و حضور اجتماعی فعالی که فقه سیاسی شیعه در صد ساله اخیر دارد، اثر قابل توجهی از این دانش در مراکز رسمی ای که به آموزش علم سیاست می‌پردازند وجود ندارد و آگاهی مدرسان این رشته‌ها از ساز و کارها و شیوه‌های استنباط و مسیر تولید و توزیع آن، اغلب در حد اطلاعاتی است که از عرف یا آموزش‌های عمومی جامعه به دست آورده‌اند. جدایی این دو حلقهٔ معرفتیِ عظیم، برای هیچ یک از آن دو و برای فرهنگی که بر این دو بخش به عنوان دو پاره گسسته

---

* نیکی ر. کدی، «چرایی انقلابی شدن ایران» ترجمه: فردین قریشی، پژوهشنامه متین، سال اول، شماره ۲، ص۲۲۱.

** میشل فوکو، ایران روح یک جهان بدون روح (مجموعه مصاحبه‌ها) ترجمه: افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش (تهران: نشرنی، ۱۳۷۹).

*** برای دریافت نسبت فلسفهٔ سیاسی و علم سیاست ر.ک به: لئواشتراوس، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳).

و بی‌ارتباطِ وجود خود می‌نگرد، مناسب نیست. علم سیاست دست‌کم در چارچوب نظری خود به فقه سیاسی به عنوان ابژه و موضوع معرفت خود باید نگاه کند و با مفاهیم، مبانی و ساختار درونی این دانش که ذهنیت کنش‌گران اجتماعی را شکل می‌دهد، آشنا شود. ضرورت این آشنایی با نگرش تفهّمی به عرصه علم سیاست بیش از پیش آشکار می‌شود. دانش آموختگانی که در سنت آموزشی فقهی، از فقه سیاسی بهره می‌برند، نیز نمی‌توانند به تحلیل هایی که از دانش آنها می‌شود، بی توجه و بی تفاوت باشند، زیرا بسیاری از این تحلیل‌ها از مبادی و اصول موضوعه‌ای کمک می‌گیرد که بنیادهای وجودی فقه سیاسی و بلکه فقاهت را به چالش می‌کشاند.



فرهنگی که آموزش‌های فقهی سیاسی را به عنوان بخش عظیمی از میراث آموزشی خود درکانون تعاملات اجتماعی خویش حفظ کرده و علم سیاست را به عنوان دانشی مدرن متصدی مراکز وسازمان‌های رسمی علم خود گردانیده است، باید زمینهٔ تقریب، گفت و گو و تلائم و انسجام معرفتی این دو حوزه آموزشی را فراهم آورد. با کمال تأسف نه مدیریت فرهنگی جامعه به فاصله و شکاف این دو حوزه، نظری هوشمندانه دارد و نه متصدیان این دو حلقه پی گیرانه، به مسائل پیرامونی خود توجه می‌کنند. مربیان و معلمان هر یک از این دو حوزه، مستغرق در فعالیت‌های نظری و علمی خود هستند. یکی از این دو از طریق فرهنگِ ترجمه با شتابی شگفت و خیره کننده تنها دست اندر کار انتقال مفاهیم و نظریات تولید شده در محیط مرجع به عرصه علمی کشور است و دیگری با خاطری آسوده سنت آموزشی خود را در حلقه‌های فقهی پیرامون خود ادامه می‌دهد.

۱۰. بار بر زمین مانده بر دوش نسل جوانی است که در معرض آموزش‌های این دو مرکز قرار می‌گیرد. نسل جوانی که در حاشیه حلقه‌های عظیم فقهی و در کنار ذخیره‌های سترگ کلامی، فلسفی و عرفانی قرار گرفته است قبل از آن که آشنایی کافی از آنها به دست آورد و جذب آنها شود، به هنگام مواجهه با آموزش‌های مدرن ناگزیر از انتخاب است. ساده‌ترین راه، جذب شدن به یکی از دو مرکز موجود و تداوم راه پیشینیان است و راه دشوار، خلاقیت و ابتکار برای تأمین نیاز فرهنگی دنیای اسلام می‌باشد، و این راه تنها پس از آشنایی کامل با هر دو حوزه ممکن است.

فصلنامه علوم سیاسی بیشتر بازتاب کوشش‌هایی است که در این عرصه از ناحیهٔ نسل جوان حوزه انجام می‌شود. برخی از مقالات، حکایت از کوشش مجتهدانه جهت انتقال مواریث فرهنگی دینی به عرصه ادبیات کلاسیک می‌کند و بعضی دیگر به دنبال تحلیل هویت فقه شیعی در چارچوب نظریه‌های مدرن یا پست مدرن است، و بخش سوم در آمد و شد بین این دو قطب در جست‌وجوی

صورتی است که سیمای فرهنگی نویسنده را در افق اندیشه سیاسی ترسیم می‌کند. کار دستهٔ نخست، بنیان‌های یک حرکت فرهنگی فعال را در جهت حل ریشهٔ ای گسل بین دو حلقهٔ معرفتی مزبور پدید می‌آورد. این راه نیاز کلان فرهنگ جامعه را تأمین می‌کند. کار دسته دوم، گرچه نیاز فرهنگی جامعه را برای تکوین علمی بومی تأمین نمی‌کند ولیکن نیاز علم مدرن را برای غلبه بر مواریث فرهنگی جامعه بر آورده می‌سازد، و این کاری است که آموزش‌های کلاسیک بدون استفاده از این نسل، نه توانسته و نه می‌تواند انجام دهد. آموزش دانشگاهی اگر بخواهد در چارچوب نظریات پوزیتیویستی قرن نوزده ساختار درونی علم سیاست را تافته‌ای جدا بافته از فرهنگ و محیط خود بداند و اگر مرجعیت تحولات نظری غرب را برای زاد بوم خود نیز بپذیرد، لااقل باید قرائت به اصطلاح علمی خود را از اندیشه و عمل سیاسی موجود و از جمله فقه سیاسی شیعه بیان کند. و این کار را تنها کسانی می‌توانند انجام دهند که ضمن آشنایی با آموزه‌های آنان، نه جذب حلقه‌های فقهی، کلامی و فلسفی موجود شده باشند و نه کاملاً بیگانهٔ با اصطلاحات و مفاهیم آنها باشند. تنها این گروه می‌تواند محیط‌های حوزوی آموزش را به عنوان موضوع آموزش‌های مدرن در معرض تحلیل قرار دهد و البته آموزش‌های کلاسیک کمتر می‌تواند چنین افرادی را تربیت کند. کار دسته سوم بخش دیگر از تلاش و کوشش نسلی است که در عرصه فرهنگ با همه علقه‌های دینی و بضاعت و توان علمی خود به میدان آمده است. توان، خلاقیت و پشتکار این بخش در آینده فرهنگی و علمی جامعه تأثیری تعیین کننده دارد.

فصلنامه ضمن تقدیر از همه عزیزانی که در قلمرو اندیشه و دانش سیاسی این مرز و بوم زندگی و زیست خود را هزینه می‌کنند، اینک پس از انتشار بیست شماره، همچنان خواهد کوشید تا با عرضه زمینه‌های بالفعل حوزه‌های علمی فرصت‌های بیشتری را برای به فعلیت رساندن توانمندی‌های بالقوه آن فراهم آورد.

والحمدلله رب العالمین.

مدیر مسؤول

نظریه اجتهاد تفریعی و تطبیقی

تاریخ دریافت: ۲/ ۲/ ۸۲ تاریخ تأیید: ۸/ ۳/ ۸۲

آیةالله محمد ابراهیم جنّاتی*

مقاله حاضر در صدد اثبات این ادعاست که مادامی که در بستر زمان تغییر بیرونی یا درونی برای موضوعات حاصل نشود، احکام آنها ثابت خواهد بود و با تغییر موضوعات، احکام آنها نیز متغیر خواهد بود. در این مقاله از دو دیدگاه کلی درباره چگونگی تحول در اجتهاد سخن به میان آمده است دیدگاهی که هویت احکام شریعت در قبال تحولات را دگرگون می‌سازد و دیدگاهی که احکام شریعت را نسبت به تحولات مستمر با اجتهاد تفریعی و تطبیقی بیان می‌کند. در این راستا نمونه‌هایی از توانمندی‌های دیدگاه دوم بیان شده است.

واژه‌های کلیدی: اجتهاد، زمان و مکان، فقه سیاسی، تحول اجتهاد، عرف، احوال، نظریه اجتهاد.

انواع اجتهاد

اجتهاد به انواع زیر تقسیم می‌شود:

۱. اجتهاد براساس ادله معتبر شرعی؛

---

* استاد درس خارج حوزه علمیه قم.

۲. اجتهاد براساس رأی و تفکر شخصی؛

۳. اجتهاد براساس قیاس استحسان؛

۴. اجتهاد براساس مصلحت‌اندیشی.

برای هر یک از اینها زمان پیدایش، مکان پیدایش، عوامل پیدایش و مؤسسان و اختلاف در اعتبار بعضی از آنها مطرح است.

اقسام اجتهاد از نگاه فقهای مذاهب اسلامی

اقسام اجتهاد از نگاه اهل سنت عبارتند از:

۱. اجتهاد مستقل یا مطلق: اجتهاد فردی است که در اصول و مبانی و در مصادیق و فروع دارای رأی مستقل است؛

۲. اجتهاد نیمه مستقل یا مطلق منتسب: اجتهاد کسی است که از تابعان مجتهد قسم اول در اصول و مبانی باشد، ولی اجتهاد را در آنها با شیوه‌ای به کار می‌گیرد که خود آن را اختیار کرده است نه این که در آن تابع مجتهد اول باشد؛

۳. اجتهاد تخریجی یا مقید و یا در مذهب: اجتهاد مجتهدی است که در محدوده مبانی و آرای اصولی و فقهی پیشوای مذهبی اجتهاد می‌کند و به شرح و تفصیل و ترجیح اقوال او اشتغال دارد، ولی گاهی خودش به آرایی دست می‌یابد؛

۴. اجتهاد در ترجیح: اجتهاد فردی است که می‌تواند برخی از نظرها را بر برخی دیگر از آنها ترجیح دهد؛

۵. اجتهاد در فتاوا: اجتهاد مجتهدی است که توانایی به دست آوردن فتاوای مجتهدان پیش از خویش را دارد.

اقسام اجتهاد از دیدگاه امامیه عبارتند از:

۱. اجتهاد نظری: اجتهادی که برای شناخت اصول و مبانی معرفتی و اعتقادی به کار گرفته می‌شود. این قسم مورد بحث ما نیست؛

۲. اجتهاد عملی: اجتهادی که برای علم به مطابق داشتن عملی را که انسان انجام داده با آنچه به او امر شده است ـ که در اصطلاح علمی به آن مطابقهٔ «المأتی به مع المأمور به» می‌گویند ـ به کار گرفته می‌شود، که آیا این عمل انجام شده با آنچه به آن امر شده است مطابقت دارد یا نه؛

۳. اجتهاد اصولی: اجتهادی که برای شناخت دلیل و حجت به کار گرفته می‌شود و هدف از آن فقط به دست آوردن حجت و مدرک برای احکام حوادث واقع شده و رویدادهای تازه و جدید است؛



۴. اجتهاد فقهی: اجتهادی که برای شناخت حکم شرعی از راه عناصر و مبانی اصلی استنباط به کار گرفته می‌شود؛

۵. اجتهاد تفریعی و تطبیقی: اجتهادی که برای شناخت فروع اصول و مصادیق قوانین کلیهٔ احکام و ارتباط بین فروع و اصول و مصادیق قوانین کلی احکام به کار گرفته می‌شود. این اجتهاد فروع تازه را از هر نوع و قسمی که باشد به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی آنها منطبق می‌کند.

نقش تحول زمان در تحول ویژگی‌های موضوعات

بی‌تردید تحول زمان و شرایط آن، نه تنها در تحول احکام شریعت که در تحول ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات احکام و ملاکات آنها در غیر مسائل عبادی نیز نقش دارد و با تحول آنها در بستر زمان براساس تحول اجتهاد احکام الهی آنها نیز تحول می‌پذیرد، زیرا این تحول سبب می‌شود که موضوع تحول یافته از نظر ویژگی از حیطه اصلی اصول شرعی خارج و در حیطه اصلی دیگر از اصول شرعی داخل شود و در نتیجه حکم دیگری براساس اصل دوم بر آن مترتب گردد.

این قانون تحول اجتهاد و استنباط با تحول زمان، مکان و احوال آدمیان براساس عناصر اصلی استنباط و ادله معتبر آن، مورد پذیرش نوع بزرگان از فقهای مذاهب اسلامی است.

۱. نظر فقهای امامیه درباره تحول اجتهاد

۱. علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق) می‌فرماید: احکام در شرع اسلام منوط به مصالح است و مصالح به تغییر اوقات متغیر و به اختلاف مکلفان مختلف می‌شوند. با این حساب این امکان وجود دارد که حکم معینی برای قومی در زمان خاصی مصلحت باشد و به آن امر شود، ولی برای قومی در زمان دیگر مفسده باشد و مورد نهی قرار گیرد.[۱]

۲. شهید اول (متوفای ۷۸۶ ق) فرموده است: احکام به تغییر و تحول عادت‌ها جایز است که تغییر و تحول پیدا کند همانند نقود متحاوره (متداول) و اوزان متداول و هزینه زن‌ها و اقارب چون آنها پیروی عادت زمانی را می‌کنند که در آن واقع شدند و نیز تقدیر عواری و عواید.[۲]

۳. محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ق) در این زمینه فرموده است: هیچ گاه ممکن نیست به گونه کلی نظریه‌ای در شریعت بیان شود، چون احکام به اعتبار ویژگی‌ها و خصوصیات، احوال آدمیان، زمان‌ها، مکان‌ها و اشخاص مختلف می‌شوند و این امری واضح و روشن است و امتیاز خاص برای آن علما و فقهایی است که بتوانند این اختلافات و تحولات را درک کنند و احکام را بر مصادیق

و موضوعاتی که منظور شرع مقدس است منطبق نمایند.[۳]

۴. شیخ محمدحسین کاشف الغطا می‌گوید: تغییر احکام به تغییر زمان قابل انکار نیست. بعد می‌فرماید: احکام الهی قابل تغییر نیست مگر به تغییر موضوعات یا از راه تغییر زمان یا مکان و یا اشخاص.[۴]

۵. صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ ق) در مسأله فروختن به پیمانه چیزی را که به وزن به فروش می‌رسد چون آن متعارف بین مردم است آن را اعتبار کرده و فرموده است: اقوا اعتبار متعارف در بیع است و آن با اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها مختلف می‌شود.[۵]

۶. امام خمینی فرموده است: عنصر زمان و مکان دارای تأثیر در تحول اجتهاد است.[۶]



۲. نظر فقهای اهل سنت درباره تحول در اجتهاد

مسأله تغییر و تحول اجتهاد و استنباط از عناصر استنباطی با تحول زمان، مکان، احوال و عادت‌ها بین فقهای اهل سنت نیز مطرح بوده است؛ از جمله:

۱. ابن قیم جوزی (متوفای ۷۵۱ ق) در کتاب اعلام الموقعین فصل مستقلی با عنوان «تغییر الفتاوی و اختلافها بحسب تغییر الازمنه والامکنه والاحوال والنیات والعوائد» (تغییر و اختلاف در فتاوا به موجب اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها و احوال و نیت‌ها و عادت‌ها) دارد.[۷]

۲. ابو اسحاق شاطبی (متوفای ۷۹۰ ق) می‌گوید: شارع چون مصالح بندگان را در نظر دارد احکام عادی دایر مدار آنهاست، از این رو می‌بینی چیزی که در آن مصلحت نباشد منع شده و هر گاه در آن مصلحت باشد جایز شده است.[۸]

۳. دکتر محمصانی در المجتهدون فی القضاء می‌نویسد: احکامی که براساس اجتهاد قرار دارد با تحول زمان و مکان و احوال متحول می‌شود.[۹]

۴. محمد امین افندی (ابن عابدین) می‌گوید: بسیاری از احکام با اختلاف زمان مختلف می‌شود، به سبب تغییر عرف آن یا به دلیل حادث شدن ضرورتی و یا فساد اهل زمان، به گونه‌ای که اگر حکم اول باقی بماند باعث مشقت و ضرر به مردم می‌شود و با قواعد شریعت که مبتنی بر تخفیف و آسان‌گیری و دفع ضرر و فساد برای بقای جهان آنهاست منافات دارد.[۱۰]

۵. احمد مصطفی زرقاء در این باره می‌نویسد: احکام شرعی با اختلاف زمان که باعث تبدل موضوعات شوند تبدل پیدا می‌کند.[۱۱]

۶. دکتر وهبه زحیلی می‌گوید: احکام به سبب تغییر عرف یا مصالح مردم یا مراعات ضرورت یا فساد اخلاق و ضعف موانع دینی و یا برای تطوّر زمان تغییر پیدا می‌کند.[۱۲]

دو دیدگاه درباره نظریه تحوّل

۱. دیدگاه اول: عبارت است از خاضع ساختن هویت و حقیقت احکام شریعت در برابر تحوّل زمان و شرایط و مظاهر جدید آن، به بهانه این که احکام الهی مطابق با مقتضیات زمان و شرایط و اوضاع و احوال و عرف و عادت مردم تشریع شده است، و با تحوّل آنها تحوّل می‌پذیرد.

این دید در میان برخی از صاحبان ادیان به وجود آمد و از قرن نوزدهم میلادی که اشاعه یافت، طرفدارانی پیدا کرد.

معتقدان به دیدگاه گفتند احکام دینی، دارای آسان‌گیری در همه ابعاد زندگی بشری بوده و کاملاً انعطاف‌پذیر است و باید با تحوّل زمان و مظاهر جدید آن در همه ابعاد اجتماعی، هنری، فرهنگی و... احکام آنها نیز تحوّل و تغییر یابد و این در حالی است که شریعت باید میزان و معیاری برای رویدادها و پدیده‌های زمان قرار گیرد و آنها در برابر شریعت خاضع شوند. با این وصف، صاحبان این دید بر این باور شدند که باید سلیقه و روح حاکم بر زمان و مظاهر جدید آن حاکم قرار گیرد و احکام الهی در برابر آنها خاضع شوند. این کار در حقیقت، آراستن دین است با آنچه از دین نیست و به تعبیری دیگر، نوعی بزک کردن دین از راه‌های غیر اصولی است.

در هر حال طرفداران این دیدگاه مفاهیم اصیلِ تمدن و دین و شریعت را به کنار گذاشته، فرهنگ مبتذل و فساد انگیز را به گونه کامل و بدون قید و شرط پذیرفته‌اند و اموری که به یقین برخلاف موازین شریعت است مانند ربا، بی‌حجابی و اختلاط زنان و مردان را بدون رعایت موازین دینی توجیه می‌کردند و هنگامی که از طرف آگاهان به مبانی شریعت و اهداف آن، مورد اعتراض قرار می‌گرفتند، می‌گفتند، می‌خواهید ما را به عقب برگردانید، در حالی که دستورهای الهی با تطوّر زندگی و مظاهر جدید آن به گونهٔ کامل سازگاری دارد. این دیدگاه بر پایه نظریه تحوّل شریعت با تحوّل زمان و شرایط و مظاهر جدید آن استوار است که دانشمندان و صاحب نظران مسیحیت به آن قائل هستند.

۲. دیدگاه دوم: عبارت است از خاضع ساختن رویدادها و مظاهر جدید زندگی در بستر زمان، در بعد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، هنری و... در برابر احکام شریعت، از راه اعمال اجتهاد در منابع و مبانی آن، البته با توجه به ویژگی موضوعات که با تحوّل زمان متحوّل می‌شوند. بر اساس این دیدگاه احکام شریعت با تحوّل زمان و مظاهر جدید آن هیچ گاه تحوّل نمی‌یابد، بلکه موضوعات یا ویژگی‌های درونی یا بیرونی آنها در اثر تحوّل زمان و شرایط آن تحوّل می‌یابند و در این صورت باید احکام آنها نیز به تبع موضوعات تحوّل یابد. این نظریه بر پایه قانون تحوّل اجتهاد با تحوّل زمان، براساس مبانی شرعی معتبر، استوار است.

نظریه دوم از دیدگاه فقه اجتهادی اسلامی درست است، زیرا تحوّل اجتهاد تطبیقی و تفریعی با تحوّل زمان و شرایط آن براساس مبانی شریعت و دلایل معتبر آن، تحوّل در شریعت نیست، زیرا در تحوّل آن تحوّل زمان تأثیری ندارد، بلکه تحوّل زمان و شرایط آن در تحوّل موضوعات احکام دارای نقشند و برای مجتهد پس از بررسی آنها، در هنگام استنباط، معلوم می‌شود که مظاهر جدید زندگی، تحوّلات علمی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری در بستر زمان در تحوّل موضوعات یا ویژگی‌های بیرونی یا درونی آنها تأثیر داشته‌اند یا خیر. در مواردی که در تحوّل آنها تأثیر داشته‌اند، احکام آنها نیز براساس ادله به وسیله اجتهاد تطبیقی و تفریعی تغییر می‌کند و در مواردی که تأثیر نداشته‌اند تغییر نمی‌کند، زیرا در مبانی فقه اجتهادی اسلامی (یعنی قرآن و سنت پیامبر) احکام شرعی بر موضوعات با قیود و شرایطی براساس ملاکات قرار دارند و مادامی که در آنها تحوّل پدید نیاید در احکام آنها نیز تحوّلی پدید نمی‌آید، زیرا موضوع به منزله علت برای حکم است، پس همان گونه که انفکاک معلول از علت امکان ندارد، همین طور انفکاک حکم از موضوعش امکان ندارد، اگرچه در مظاهر زندگی تحوّلی پدید آید.



با روش اصولی معتدل اجتهادی علاوه بر این که می‌توان فقه را با رویدادهای مختلف همگام کرد، از راه نظریهٔ تحوّل اجتهاد می‌توان مشکلهٔ تطبیق شریعت ثابت را با متغیّر زمان و شرایط آن را نیز حل کرد، زیرا زمان و شرایط و رویدادهای جدید آن، در تحوّل شریعت از موضوع اصلی خود دخالتی ندارد، بلکه در تحوّل موضوعات و ملاکات احکام تأثیر دارند که پیامد آن تحوّل احکام آنهاست.

نبود حکم ثانوی در قانون تحوّل اجتهاد

حکم جدیدی که به وسیله اجتهاد براساس ادله شرعی برای موضوع تحوّل یافته در اثر تحوّل زمان بدست می‌آید حکم ثانوی آن به شمار نمی‌آید، چون حکم ثانوی برای موضوعی است که دارای دو حکم باشد: یکی به عنوان اوّلی و در حال اختیار و دیگری به عنوان ثانوی و در حال اضطرار. ولی در مورد بحث چنین نیست، چون پس از تحول موضوع یا ویژگی‌های درونی یا بیرونی آن، موضوع جدید پدید می‌آید، پس دو موضوع مطرح است: یکی پیش از تحوّل آن و دومی پس از تحول آن؛ با بیان این که تحول زمان و شرایط آن در تحوّل موضوع یا ویژگی‌های آن نقش دارد و این تحول، تحول حکم را نیز به دلیل تحول موضوع آن به دنبال دارد؛ پس حکم دوم برای موضوع دوم است نه برای موضوع اول؛ بنابراین دو حکم برای دو موضوع است نه دو حکم برای یک موضوع.

تغییر و تحول در حکم در اثر تغییر و تحول موضوع آن منافاتی با «حلال محمد حلال الی یوم

القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة» ندارد، چون اگر موضوع با همه خصوصیاتش در بستر زمان دارای حکمی بوده باشد و در زمان بعد همان موضوع با همهٔ آن ویژگی‌ها وجود داشته باشد، در این صورت نمی‌توان گفت که حکم دیگری به عنوان حکم اوّلی پیدا می‌کند، زیرا این مطلب با «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة» منافات دارد؛ اما اگر موضوع یا ویژگی‌های درونی یا بیرونی یا عنوان و یا ملاک حکم آن تغییر کند این تغییر، تغییر حکم را نیز به دنبال دارد. در این صورت این حکم دوم دیگر با جمله «حلال محمد» منافاتی ندارد، زیرا حکم جدیدی است برای موضوع جدید، نه برای موضوع اول و برخلاف حکم آن، پس در واقع دو موضوع مستقل و دو حکم مستقل برای آن دو هست و هر یک از دو حکم مذکور نسبت به موضوع خودش حکم اوّلی محسوب می‌گردد.

به اعتقاد نگارنده، اگرچه تحول زمان و شرایط آن در تحول شریعت تأثیری ندارد ـ زیرا شریعت بر موضوعات خودش همیشه امری ثابت بوده و زمان برای آن ظرف است نه موضوع که با تحول آن شریعت متحول شود ولذا هیچ گاه با تحول زمان دگرگون نمی‌شود ـ ولی شریعت بر موضوعات براساس ملاکات، تشریع احکام کرده است و تحول زمان در تحول آنها یا ویژگی‌های درونی و بیرونی آنها و نیز در تحول روابط اجتماعی تأثیر دارد. پس در مواردی که از راه آن موضوعات تأثیر بپذیرند، حکم آنها نیز تغییر می‌پذیرد و دارای حکم دیگری براساس دلیل شرعی می‌شوند، زیرا این امکان وجود ندارد که معلول بدون علت و عرض بدون معروض آن وجود داشته باشد. بنابراین این که برخی از صاحب نظران فکر می‌کنند شریعت و قوانین آن مانند سایر پدیده‌های اجتماعی باید با تغییر زمان تغییر یابد و با تحوّلات و اکتشافات جدید علمی همگام شود نادرست است، زیرا تغییر شریعت با تحوّل زمان و رویدادهای آن وجود ندارد، بلکه تغییر و تحوّل در اجتهاد با تحوّل رویدادهای زمان ـ در صورتی که باعث تحول موضوعات یا ویژگی‌های درونی یا بیرونی آنها شود ـ براساس مبانی و ادله شرعی است که در نتیجه حکم دیگری بر موضوعِ تحول یافته مترتب می‌شود.

آسیب‌شناسی اجتهاد مصطلح

اگر به فقه استنباطی از نگاه روز به رویدادها و مشکلات جامعه و خلأها و نارسایی‌های آن بنگریم اذعان خواهیم کرد که گرفتار آفت‌های فراگیری است؛ از جمله:

۱. عدم درک جامعه تحول یافته و نیازهای آن؛

۲. عدم تحقق استنباط نوعاً براساس عناصر اصلی استنباط؛

۳. نبود شیوه جدید اجتهادی در برابر پدیده‌های نو و رویدادهای جدید زندگی است که کاربردی

برای حلّ مشکلات جامعه دارد؛

۴. مصلحت اندیشی‌های شخصی در مقام بیان احکام؛

۵. عوام‌زدگی؛

۶. ضعف بنیه کارشناسی و موضوعات؛

۷. عدم آگاهی از علوم روز که در ساختار موضوعات نقش دارد. هیچ گاه نمی‌توان این را انکار کرد که هرچه سطح آگاهی فقیه از مجموع دانش روزگارش ارتقا یابد توان پاسخ‌گویی وی به پرسش‌ها نیز افزایش می‌یابد؛

۸. عوامل نادرست ذهنی و اندیشه‌های غلط محیطی و اجتماعی ؛

بیان این نکته لازم است که بی‌تردید مجتهد باید در برابر مسائلی که حکومت اسلامی باعث پیدایش آنها در ابعاد زندگی شد پاسخ‌گو شود؛ ما در این باره از سویی بر این اعتقادیم که مجتهد با اجتهاد نوین براساس عناصر اصلی استنباط می‌تواند پاسخ‌گوی مسائل شود؛ ولی از سوی دیگر بر این باوریم که با وجود آفت‌ها و موانع مذکور در حوزه استنباطی به ویژه با اجتهاد مصطلح در آن، هیچ گاه برای او امکان پاسخ‌گویی در برابر آنها نخواهد بود.



پس اجتهاد راهی است وسیع و مطمئن که فقه اجتهادی را هم پای زمان و مظاهر نو و آیین آن و روابط انسان‌ها در جهان پیرو هر دین و یا مسلکی که باشند و همراه قدرت تفکر و دانش در حرکت قرار می‌دهد و مجتهد را به ژرفای معارف الهی و به دقایق احکام اسلامی برای حل مشکلات و پرکردن خلأها و بر طرف کردن نارسایی‌ها رهنمون می‌سازد. پس آن راهی بسیار مفید و سازنده و در نهایت وسعت است ، ولی باید دید رهروان چگونه آن را بپیمایند. آنچه مسلم است، راه اجتهاد و استنباط به یکسان و به گونهٔ مطلوب در طول تاریخ پیموده نشده است.

در روزگاری رهروانش بر ظاهر نصوص بسنده کرده بدون این‌که تفریعی و تطبیقی در آن به عمل آورده باشند، البته این بدین جهت بوده است که نیازی به آن نبوده به دلیل نبود مظاهر جدید و رویدادهای نو به نو در جامعه. در روزگاری دیگر بر ظاهر نصوص بسنده نکرده و تفریع و تطبیق در آن به عمل آمده ولی استمرار پیدا نکرد. در روزگاری رهروانش در مقام استنباط بر دستاوردهای پیشینیان بسنده نموده و اصل اجتهاد به کنار قرار گرفت. در این روزگار در برابر دستاوردهای گذشتگان حتی با تحول ویژگی‌های موضوعات احکام که با تحول زمان تحول می‌پذیرند اظهار نظر نشده است. در روزگاری دیگر برخی بر آنها بسنده کردند، بلکه به دستاوردهای خود از منابع و پایه‌های شناخت هر چند به خلاف نظر پیشینیان بوده بسنده کردند، ولی بدون این‌که بررسی کاملی از فروع اصول احکام و مصادیق قوانین کلی و ارتباط بین آنها در مقام استنباط به عمل آورده باشند.

در روزگاری نیز با بررسی فروع اصول و مصادیق کلی و ارتباط بین آنها ولی بدون بررسی ابعاد قضایا و ویژگی‌های داخلی و خارجی موضوعات که در بستر زمان متحول می‌شوند که در نتیجهٔ این تحول، احکام آنها نیز باید تحول پذیرد. در زمانی نیز با بررسی فروع اصول و مصادیق قوانین کلی و ارتباط بین آنها و نیز با بررسی ویژگی‌های موضوعات و استخراج احکام آنها به وسیلهٔ اجتهاد از راه منابع معتبر شرعی.

این شیوهٔ اجتهادی در این زمان پدیدار شد و صاحب آن قانون تحول احکام را در برابر تحوّل زمان و مکان و احوال ـ که در تحول ویژگی‌ها و خصایص بیرونی و درونی موضوعات نقش دارند ـ براساس مصادر و ادلهٔ شرعی پذیرفته است.

من بر این بینش و اعتقادم که بدون به کارگیری اجتهاد با این شیوهٔ نو در مبانی معتبر شرعی و بسنده کردن بر شیوه‌های اجتهادی پیشینیان هیچ‌گاه نمی‌توانیم در برابر رویدادهای نو به نوی جامعه پاسخ‌گو شویم.

امیدواریم به طور گسترده شاهد این شیوهٔ اجتهادی باشیم، زیرا بدون این شیوه هیچ‌گاه نمی‌توان بر مشکلات فایق آمد.

در هر حال، این نوسان اجتهادی معلول کیفیت رشد و توسعه و گسترش جامعه اسلامی و بینش و تفکر فقیهان و مجتهدان و پیدایش حوادث واقعه و موضوعات مستحدثه و نیازهای جامعه و شرایط آن بوده است.

هنگامی که موضوع و شرایط تازه‌ای در زندگی فرد و یا جامعه‌ای به وجود می‌آمد و مورد ابتلای فرد و یا جامعه قرار می‌گرفت به ضرورت مسؤولان فقه اجتهادی نیز به تبیین و شناخت و بیان احکام اسلامی مربوط بدان موضوع می‌پرداختند این‌که تلاشهای اجتهادی به دنبال احساس نیاز رخ می‌داده و می‌دهد تا اندازه‌ای طبیعی است، ولی تأخیر در مقام پاسخ و بر طرف کردن نیازها از راه منابع اسلامی و برخی از موارد صحیح نبوده، زیرا مشکلاتی را برای مسلمانان به وجود آورده است.

امروز که نظام اسلامی برپاست و همهٔ ابعاد زندگی دگرگون شده باید در برابر رویدادها و ارتباطات بین جهانیان از راه اجتهادی بر اساس منابع معتبر شرعی پاسخ‌گو شد و از هیچ کوششی نباید کوتاهی کرد.

شایان ذکر است در عصر حاضر اجتهاد با شیوه جدید آن که با تحول زمان و مکان و احوال و عرف براساس منابع معتبر شرعی تحول می‌پذیرد، تکیه گاه محکم و استوار تئوری حکومت اسلامی بر اساس ادلهٔ آن در برابر رویدادهای زمان از هر نوع و قسمی در همهٔ زمینه‌ها می‌باشد. بنابراین نادیده انگاشتن این وسیلهٔ بالنده با شیوه جدید آن که نیروی محرّکهٔ فقه و فقاهت است، و بسنده

نمودن بر شیوه‌های پیشین در مقام استنباط احکام، همانگونه که اشاره شد رکود و رخوت و ایستایی فقه را در پی‌خواهد داشت و از این رهگذر خسارات علمی و عملی جبران ناپذیری را در نظام اسلامی باید پذیرا شد.

سیر قهقهرایی و باز گشت به تاریکی‌های اخباری‌گری نتیجه محتوم مقاومت در برابر اجتهاد فقیهان جامع شرایط است.

پیاده نشدن اجتهاد در عناصر اصلی استنباط در برابر رویدادها و مظاهر جدید زندگی برای شریعت فاجعه‌آمیز است، زیرا به کارگیری اجتهاد در منابع در صورتی که موازین و شرایط آن که بیان می‌شوند رعایت گردند اصل حرکت برای همگام کردن فقه با رخدادهای متطوّر زندگی در همه ابعاد آن (فردی، حقوقی، جزایی، قضایی، اقتصادی، اجتماعی و حکومتی) است و در صورتی که اجتهاد با شرایط و موازینی که دارد براساس ادله در برابر آنها انجام نشود موجب می‌شود که تفکر فقهی و اندیشه اجتهادی در قالب عناصر استنباطی که مطابق شرایط زمان صدور آنها بود جامد و راکد گردد واحکام موضوعات به صورت سنت‌های بی‌روح و ایستا درآید و در برابر موضوعاتی که از حیث ویژگی‌های درونی و یا بیرونی تحول یافته از حرکت باز نایستد و در مقابل مقتضیات زمان و شرایط آن بیگانه گردد بلکه ناهماهنگی را در همه ابعاد متطوّر زندگی بین عناصر و مواد اصلی استنباط و بین شرایط زمان و رویدادهای جامعه به وجود آورد.



اجتهادی که به فقه اجتهادی در نظام اسلامی در همه ابعاد زندگی گسترش می‌بخشد اجتهاد تفریعی و تطبیقی است که از آن طریق، فروع تازه مختلفی به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی بر مصادیق خارجی آنها براساس عناصر اصلی استنباط منطبق می‌شود و در هر زمان مجتهد موظف است که موازین آن را رعایت کند تا فرع تازه‌ای بر غیر اصل خودش بازگردانده نشود و قانونی بر غیر مصداق خودش منطبق نگردد؛ ولی باید اذعان داشت که امروزه با تکوین نظام اسلامی و پیدایش مسائل گوناگون و تحول عظیم در ساختار ابعاد مختلف جامعه (فردی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، قضایی، جزایی، کیفری، فرهنگی، هنری، سیاسی و روابط بین‌الملل) و به وجود آمدن زمینه اجرایی و عملی برای فقه اجتهادی، هر مجتهدی بدون دارا بودن ویژگی‌های فوق و تنها با به کارگیری اجتهاد تفریعی و تطبیقی در مبانی و پایه‌های شناخت، نمی‌تواند در برابر رویدادهای گوناگون جامعه پاسخ‌گو شود، به کار فقاهتی خود تعمیم دهد، از محصور بودن آن در مرزهای کنونی رهایی بخشد و در افق‌های جدید آن را داخل کند و از راه آن شریعت را با گستره زندگی توسعه یافته و دگرگون شده انسانی براساس ادله هماهنگ و در همه ابعاد عینیت بخشد.

ویژگی‌ها و شرایط خاصی را که باید امروز مسؤول حوزه اجتهادی و استنباطی دارا باشد عبارتند از:

۱. جهان‌بینی گسترده و آگاهی از سیاست‌هایی که در این عصر در جهان به کار گرفته می‌شود؛

۲. شناخت جامعه و نیازهای آن؛

۳. بررسی و شناسایی موضوعات احکام و ویژگی‌های درونی و بیرونی آنها، چه از راه خودش و چه از راه متخصصان در هر رشته‌ای؛

۴. استنباط براساس مبانی معتبر و عناصر اصلی استنباط نه براساس اخبار آحاد یا اجماعات منقول و یا براساس شهرت‌های بی‌اساس؛

۵. پرهیز از تأویلات قشری برای متون استنباطی؛

۶. تعمیم آن به حوزه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، حقوقی، فرهنگی، پزشکی و هنری؛

۷. وجود اجتهاد در حوزه استنباطی هم در مرحله تئوری و هم در مرحله فتوا؛

۸. آگاهی از علومی که موضوعات احکام را مشخص می‌کند. چه خودش به آن علوم آگاهی یابد و چه از طریق متخصصان؛

۹. درک جهانی بودن شریعت و رسالت خطیر آن در برابر رویدادهای زمان؛

۱۰. برخورداری از جهان‌بینی اسلامی گسترده و غیر محصور به زمان و مکانی خاص؛

۱۱. درک شناخت عمیق عناصر زیربنایی شریعت و توان بر عرضه داشتن برداشت‌ها و دریافت خویش از آنها براساس بینش جهانی و واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارجی به گونه‌ای که بتواند آنها را با شرایط و موقعیت جامعه هماهنگ کند؛

۱۲. درک روح کلی شریعت از عناصر اصلی استنباط که بر گذشت و آسان‌گیری استوار است، زیرا نشان دادن چهره خشن از آن ایمان مردم را سست و برای نسل جوان غیر قابل تحمل است؛

۱۳. آسیب‌پذیر نبودن در برابر آرا و نظرهای پیشینیان و عوامل ذهنی و خارجی، زیرا موجب می‌شود که دید او از راه آنها جهت گیرد و اجتهاد از ماهیت اصلی خویش منسلخ گردد؛ اجتهادی واجد ماهیت اصیل خود است که دید مجتهد در آن از راه کتاب خدا و سنت رسول خدا جهت گیرد نه از راه غیر آنها؛

۱۴. دوری از عوام‌زدگی و جمود و تحجر و ظاهرگرایی. این عوامل حوزه استنباطی را از کارآیی باز می‌دارند؛

۱۵. توان بر درک کامل ابعاد جامعه و نیازهای آن؛

۱۶. خارج کردن احادیث ساختگی از حوزه استنباطی که محدثان و علمای رجال آنها را بیش از پنجاه هزار دانسته‌اند؛

۱۷. رعایت ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی در مقام استنباط.

ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی

پدیده‌ها از هر نوع و قسمی که باشند (تبلیغ، تدریس، تعلیم و...)، اگرچه در بستر زمان ثابت هستند و با تحول زمان و شرایط آن تحول نمی‌پذیرند، ولی شیوه‌های آنها با تحول زمان و شرایط آن تحول‌پذیرند و پدیده اجتهاد یکی از آنهاست؛ پس باید آن شیوه‌ای را برگزید که جدید، پویا، بالنده و هماهنگ باشرایط جامعه و رویدادهای نو به نوی آن براساس مبانی شرعی باشد. با بررسی مفصلی که نگارنده در ادوار اجتهاد و منابع آن داشته به دست آمده است که اجتهاد و فقاهت در طول تاریخ دارای شیوه‌های گوناگون و مختلفی شده و ما در بحث‌های خود شیوه هشتم از آنها را پذیرفتیم، زیرا با شیوه مصطلح رایج هیچ گاه نخواهیم توانست در برابر انبوه مسائل نوپیدا در زندگی فردی، اجتماعی و حکومتی پاسخگو شویم و مشکلات را حل و خلأها را پر و نارسایی‌ها را برطرف کنیم.



ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی عبارتند از:

۱. وجود آن در حوزه استنباطی براساس مبانی معتبر و عناصر اصلی استنباط؛

۲. بازنگری در ادله و مبانی استنباطی و نیز بررسی شرایط زمان صدور و مخاطبان آنها پیش از استنباط حکم از ادله؛

۳. بررسی کامل ابعاد قضایا و سنجیدن آنها براساس واقعیت‌های زمان و شرایط آنها و عینیت‌های خارجی و خصوصیات آنها؛

۴. بررسی ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات احکام که تحول زمان و شرایط آن در تحول آنها نیز دارای نقش به سزایی است و این باعث می‌شود که موضوع و حکم آن از حیطه اصل شرعی که قرار دارد خارج و در حیطهٔ اصل شرعی و حکم دیگری قرار گیرد؛

۵. بررسی ملاکات احکام موضوعات در غیر مسائل عبادی (اجتماعی و حکومتی) از راه عقل، زیرا به کمک آن می‌توان در برخی موارد، ملاکات احکام را به دست آورد و به مورد دیگری که در نص به حکم آن تصریح نشده باشد ـ ولی ملاک به دست آمده در آن فهمیده شود ـ سرایت داد؛

۶. رعایت مقتضیات احوال جوامع و اعصار و شرایط مکان‌ها در مقام تطبیق و اجرای احکام، زیرا بدون رعایت این امر در مقام اجرای حکم، این امکان وجود دارد که پیامدهای تأسف‌باری را برای جامعه داشته باشد؛

۷. رعایت موازین اصولی معتدل (مبتنی بر منابع و ادله معتبر) و پرهیز از اصولی افراطی (مبتنی بر منابع قطعی و ظنی) و اصولی احتیاطی و شیوه اخباری‌گری، زیرا اینها در طول تاریخ بزرگ‌ترین لطمه را بر فقه اجتهادی وارد کرده‌اند. در این خصوص مطالبی در کتاب منابع اجتهاد و روش‌های کلی

استنباط آورده‌ام.

حوزه استنباطی چهار نظریه کلی را در بستر زمان به خود دیده است که عبارتند از:

۱. نظریه اخباری‌گری: پیروان این نظریه در مقام استنباط تنها بر ظاهر نصوص و عناوین آنها و به دور از ضوابط عقلی بسنده کرده‌اند. برخی از آنها اجتهاد را بدعت و برخی دیگر آن را توطئه علیه دین دانسته‌اند؛

۲. نظریه اصولی معتدل: دارندگان این نظریه هیچ گاه بر ظاهر نصوص و عناوین آنها در مقام استنباط بسنده نکرده و برای عقل نقش قائل بوده‌اند و بر این باورند که فقه بدون به کارگیری اجتهاد در منابع آن ممکن نیست که هماهنگ با شرایط زمان و شرایط آن شود و اجتهاد که در دل فقه مانند چشمه جوشان قرار داده شد نیروی محرکی برای همگام کردن آن با رویدادهای نو به نوی زندگی است؛

۳. نظریه اصولی افراطی: صاحبان این نظریه همانند دارندگان نظریه اصولی معتدل در مقام استنباط هستند و تنها در منابع اجتهاد تعمیم قائل شده‌اند. اجتهاد اینان هم براساس کتاب خدا و سنت رسول اوست و هم براساس قیاس و استحسان که این نظریه از نظر ما ناتمام است.

۴. نظریه اصولی احتیاطی: دارندگان این نظریه، در مقام تئوری همانند نظریه اصولی معتدل هستند، ولی در مقام عمل و فتوا دارای روش اخباری‌گری در مقام استنباط می‌باشند، که این شیوه از نظر ما نادرست است.

در مبانی اسلامی تأکید و توصیه بسیار شده است که مجتهدان از شرایط زمان و رویدادهای آن که دارای تحوّل هستند و تحوّل آنها باعث تحول ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات احکام می‌شود آگاهی داشته باشند، از این رو آنان باید بیش از حدّ در مقام استنباط به زمان و شرایط آن اهمیّت دهند تا بتوانند مقصود و هدف اصلی را که هماهنگی بین اصول، تشریع و بین شرایط زمان و رویدادهای جدید جامعه و مظاهر متنوع زندگی است حاصل کنند:

امام صادق علیه السلام فرمود: «العالمُ بزمانه لاتهجم علیه اللّوابس[13]؛ عالمی که آگاهی از زمانش دارد مسائل مورد شبهه و پیچیده او را مورد هجوم قرار نمی‌دهد»، بلکه به مقتضای برخی از روایات می‌توان گفت رسالت مجتهدان تنها این نیست که از رویدادهای زمانشان آگاهی و شناخت داشته باشند، بلکه بجاست با پیش‌بینی، از رویدادهای آینده نیز آگاهی و شناخت داشته باشند، زیرا بر این کار نتایجی است که عبارتند از:

۱. آمادگی برای پاسخ در برابر رویدادهای آن. کلام امام علیه السلام: «مَنْ عَرَفَ الایّام لَم یَغْفل عَن الاستعداد[14]؛ کسی که روزگار را بشناسد و آگاهی پیدا کند از آماده و مستعد شدن غفلت نمی‌کند». به

همین نتیجه و فایده اشاره دارد. پس باید مجتهد سال‌ها جلوتر از زمان خودش در حرکت باشد تا آمادگی برای پاسخ مطابق شرایط زمانش را داشته باشد؛

۲. شگفت زده نشدن در برابر حوادث و پیش‌آمدها و رخدادها. کلام امام علیه السلام به همین فایده نظر دارد که فرمود: «أعْرَف النّاس بالزّمان مَن لم یتعجّب مِنْ احداثه»[۱۵]؛ آگاه‌ترین مردم به زمانه کسی است که از پیش‌آمدهای آن تعجب نکند و این نمی‌شود مگر برای آن که آگاهی از شرایط زمان و رویدادها را دارد»؛

۳. پذیرش توصیه امام علیه السلام در این باره که فرمود: «لا تقسروا أولادکم علی آدابکم فإنّهم مخلوقون لزمان غیر زمانکم»،[۱۶] فرزندانتان را بر آداب و رسومی که دارید مجبور نکنید، زیرا برای زمانی غیر از روزگار شما آفریده شده‌اند».

پیش از آن که نمونه‌هایی در تحوّل اجتهاد براساس ادله شرعی با تحوّل زمان و شرایط ارائه شود، مناسب است شیوه رسول خدا در این باره ارائه شود.

رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز برای زمان و شرایط آن نقش قائل بود، وی در کارها و دستورهای خود شرایط زمان را به گونه کاملی رعایت می‌کرد. در مصادر تاریخی آمده است: پیامبر پیش از هجرت در مسجد الحرام دور خانه خدا طواف می‌کرد در حالی که ۳۶۰ بت در اطراف کعبه قرار داشت و ایشان هیچ گونه تعرض عملی و قولی به آنها نداشت، ولی وقتی شرایط زمانی برای او در نتیجه فتح مکه متحوّل شد، اولین کارش پس از ورود به مکه شکستن بت‌ها بود.



همچنین از رسول خدا نقل شد که فرمود: اگر نبود که خوش نداشتم بگویند محمد از کسانی است که در جنگ با دشمن از افرادی کمک گرفت، ولی پس از پیروزی بر دشمنان خود، آنان را کشت، به یقین گروه بسیاری را گردن می‌زدم.[۱۷] باید دانست نظر رسول خدا به کسانی بود که به او کمک می‌کردند، ولی مستحق قتل بودند، اما وی در شرایط خاص زمانی از قتل آنان صرف نظر کرد. از این حدیث استفاده می‌شود در اجرای حدود الهی باید شرایط خاص زمانی مورد توجه قرار گیرد، زیرا غرض از تشریع حدّ برای سالم ساختن محیط اجتماعی است نه انتقام‌جویی از اهل فساد و گناه.

نمونه‌هایی در زمینه تحول اجتهاد با تحول زمان

۱. کنترل جمعیت: حصر توالد و تناسل در اعصار گذشته ممنوع بود و به این روایت تمسّک می‌شد: «تناکحوا تناسلوا تکثروا فإنّي أباهی بکم الأُمم یوم القیامة و لو بالسّقط»[۱۸] و حدیث «تزوّجوا فإنّی مکاثر بکم الأمم غداً فی القیامه»[۱۹] و آیه «**أمددناکم باموال و بنین**»،[۲۰] زیرا در زمان‌های گذشته تراکم جمعیت و امکانات و تأمین نیازهای جامعه مانند شرایط فعلی نبود؛ اما امروز چنانچه حکومت نتواند

امکانات لازم فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و تربیتی را برای آنان فراهم سازد و یا روند رشد اقتصادی و صنعتی و فرهنگی و اجتماعی جامعه گنجایش تزاید نامحدود نسل‌ها را نداشته باشد، می‌توان منع را از حصر توالد و تناسل برداشت و آن را کنترل و محدود کرد، البته نه از راه سقط جنین.

۲. بیان موارد احتکار: مسأله احتکار از جمله اموری است که دربارهٔ مصالح جامعه و عموم مردم مطرح شده و با اندک تأمل در عناصر خاصه استنباط این نکته استفاده می‌شود. مقتضای نصّ و دلیل، مشروعیت احتکار در غیر موارد آن (گندم، جو، خرما و مویز) است، اگرچه غیر عناوین یاد شده در نصّ، مورد نیاز مردم باشد؛ اما امروز چنین نظریه‌ای را نمی‌توان پذیرفت، زیرا صرف نظر از جمع بین عناصر خاصه استنباط که عدم مشروعیت آن را در غیر عناوین یاد شده می‌رساند، می‌توان گفت ملاک تشریع حکم برای احتکار، مصالح عموم جامعه و نجات مردم از تنگنای اقتصادی به هنگام سختی است و تنها دارای یک ملاک تعبّدی صرف نیست. این استظهار و برداشت از کلام امام علی علیه‌السلام کاملاً هویداست، زیرا حضرت در عهدنامه مالک اشتر ضمن این که او را به جلوگیری از احتکار امر می‌کند، می‌فرماید: «و ذلك باب مضرّة العامّة و عيب على الولاة».[۲۱] حضرت در کلام خود، احتکار را مخالف با مصالح عمومی و مضرّ به حال عموم دانسته است. پس حاکم اسلامی در صورتی که احتکار هر نوع کالایی ـ هر چند غیر از موارد یاد شده باشد ـ را برخلاف مصالح مردم بداند می‌تواند حکم احتکار را بر آن سرایت دهد.

بدین جهت برخی از فقهای بزرگ مانند شیخ طوسی و ابن حمزه در کتاب وسیله بر موارد مذکور در عناصر خاصه، چیزهای دیگری را افزوده‌اند. این اختلاف را نیز می‌توان مؤید نظریه ما قرار داد. با بررسی اوضاع مالی و اقتصادی زمان صدور روایات می‌توان سبب اختلاف را به دست آورد و گفت موارد ذکر شده در روایات، بدین جهت بوده که آنها در آن زمان کالاهای ارزشی به حساب می‌آمدند و پیشوایان ما با توجه به نیاز مردم، این حکم را صادر کرده‌اند، نه آن که دارای خصوصیتی باشند.

۳. احیای زمین‌های موات: مقتضای روایت «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»[۲۲]، جواز مالک شدن بی‌حد و مرز زمین‌های مواتی است که شخص آنها را احیا کند؛ اگرچه به مصلحت جامعه نباشد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان با تمسّک به اطلاق این حدیث، به جواز احیا و مالکیت بدون قید و شرط احیا کننده در زمین‌های موات قائل شد، در حالی که امروزه با تغییر روابط اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه، کسانی که از امکانات مالی قوی و توانایی تهیه وسایل برخوردارند می‌توانند بخش وسیع و مکان‌های حساس از اراضی موات را احیا کرده و به تملک خود درآورند؛ در نتیجه افرادی که دارای آن امکانات نباشند، از آن اراضی محروم می‌شوند، با این که می‌دانیم انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی در تشریع این قانون کلی دخالت داشته است. آیا این حکم در زمانی که

مشکل مسکن و زمین یک معضل اجتماعی شده است، با حکمت تشریع منافات ندارد؟ آیا در این فرض، نقض غرض از تشریع حکم احیای موات تحقق نمی‌یابد؟

عالم بزرگوار مرحوم عاملی در کتاب مفتاح الکرامة ضمن بحث از اراضی موات می‌نویسد:

> و الميت منها أي الأراضي يملك بالأحياء بإجماع الأمة إذا خلّت عن الموانع... و لانّ الحاجة تدعوا إلى ذلك و تشتد الضّرورة إليه، لإنّ الإنسان ليس كالبهائم بل هو مدنيّ بالطبع لابدّ له من مسكن يأوى إليه و موضع يختص به، فلو لم يشرع لزم الحرج العظيم بل تكليف ما لا يطاق.[۲۳]

چنان که ملاحظه می‌شود، این فقیه بزرگ مانند بیشتر فقها انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی را در تشریع این قانون کلی دخیل دانسته است. البته این استظهار و برداشت با قطع نظر از توجه به تغییر ویژگی‌های بیرونی موضوع که اراضی موات است در اثر روابط اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه و نیز با عدم توجه به شرایط و مقتضیات زمان صدور اطلاق دلیل مذکور، ارائه شده است، زیرا مردم آن زمان به طور طبیعی و به مقدار متعارف، امکان حیازت و احیای اراضی موات را داشته‌اند، نه به شکل غیر طبیعی و غیر متعارف مانند امروز.



اگرچه از عناصر خاصهٔ استنباط (روایات) مطلقاً این معنا استظهار می‌شود، با این وصف، نمی‌توان به استظهار مذکور ملتزم شد، زیرا بر همگان معلوم است که انگیزه و علت برای جعل و تشریع احکام، همانا حفظ جامعه و مصالح عمومی بشری است؛ از این رو زمینه تصحیح حکم و تقیید آنها فراهم می‌گردد، زیرا علت همان گونه که باعث تعمیم می‌شود، گاهی موجب تقیید نیز می‌گردد.

موانعی که باعث می‌شود نتوانیم به اطلاق حدیث تمسک جوییم و به مالکیت احیا کننده اراضی موات بدون قید و شرط حکم کنیم عبارتند از:

اولاً، این حکم با انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی تشریع منافات دارد؛ ثانیاً، دلیلْ ناظر به شرایط و مقتضیات زمان صدور آن است نه شرایط فعلی؛ ثالثاً، همان گونه که پیشتر آمد، احکام دینی اگرچه در ماهیت خود ثابت است و هیچ تغییری در آن راه ندارد، ولی آنها به لحاظ موضوعات خاصی تقریر و تشریع شده‌اند.

۴. احیای انفال و مباحات: از عناصر خاصه استنباط استفاده می‌شود که انفال (مراتع، جنگل‌ها، دریاها، پرندگان، وحوش و...) برای شیعیان مباح و حلال شمرده شده است.[۲۴] آیا با توجه به این که اقتصاد و تولید در حیات فردی و اجتماعی بشر تأثیری فراوان دارد، می‌توان امروز که ابزار تولید و روابط اقتصادی تغییر کرده است، با تمسک به اطلاق دلیل مباح بودن آنها برای شیعیان بدون حد و مرز به جواز تصرف در آنها حکم کرد، حتی برای فردی که بتواند با وسایل تولیدی روز، برای

استفادهٔ شخصی از آنها بهره‌برداری کند. برخی از پیامدهای تمسک به اطلاق دلیل انفال عبارتند از: نابودی مراکزی که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است؛ به خطر افتادن زندگی بسیاری از موجودات؛ سلب حق فعالیت اقتصادی در آنها از دیگران؛ به وجود آمدن سرمایه‌داری کلان و به خطر افتادن مصالح اجتماعی و ایجاد اختلال در نظام.

البته این مطلب با قطع نظر از توجه به شرایط زمان صدور ادله‌ای است که انفال را برای شیعیان مباح قرار داده است؛ امّا اگر شرایط مزبور لحاظ شود و اطلاق ادله را ناظر به آنها بدانیم، در این صورت می‌توانیم به آسانی حکم عدم جواز تصرف در انفال به گونهٔ مذکور را برای آنان صادر کنیم، زیرا مردم زمان صدور این روایات، دارای ابزار و وسیله ابتدایی مانند تیشه و تبر بودند و به اندازهٔ نیاز خود از انفال استفاده می‌کردند و هر قدر هم در آنها تصرف می‌کردند به محیط زیست و مردم آن عصر ضرر نمی‌رساند، اما امروز با وسایل مدرن تولیدی در مدت بسیار کم می‌تواند تمام محیط زیست را تخریب کند، حال می‌توانیم چنین تصرفی را مشمول ادلهٔ جواز بدانیم؟

در هر حال، انفالی که موضوع حکم است در ظاهر، همان انفال عصر پیشین است که هیچ تفاوتی با انفال امروز نکرده، ولی در عین حال، حکم آن در دو زمان فرق کرده است. موضوع از نظر واقع با خصوصیتی که در طول زمان در آن پیدا شد، تفاوت کرده و آنچه دارای حکم سابق بود، غیر از موضوعی است که دارای حکم فعلی است، زیرا برای موضوع در زمان کنونی، تغییر بیرونی پیدا شد و همان گونه که تغییر درونی موضوع، باعث تغییر حکم آن می‌شود، تغییر بیرونی آن هم، حکم آن را تغییر می‌دهد.

تغییر موضوع به گونه‌های مختلف صورت می‌پذیرد:

۱. تغییر اصل موضوع، مانند این‌که سگی در نمکزار به نمک یا آب نجس به بخار تبدیل شود یا خون بدن انسان جزء بدن پشه شود یا شراب سرکه گردد، در این تغییر، حکم آن نیز تغییر می‌کند و جای بحث ندارد؛

۲. تغییر ویژگی درونی موضوع نه خود آن، مانند خونی که در زمان گذشته بر اثر نداشتن فایده مالیت نداشته ولی در زمان فعلی دارای فایده شده باشد؛

۳. تغییر بیرونی موضوع، مانند آن جایی که روابط اجتماعی یا اقتصادی در مورد موضوعی به گونه‌ای تغییر کرده باشد که دیگر روابط اقتصادی و اجتماعی پیشین بر موضوع حاکم نباشد. در این جا از حیث حکم مانند صورت اول و دوم است.

در همه جا حکم بر محور موضوع دور می‌زند. اگر موضوع با تمام خصوصیاتش ثابت ماند، حکم آنها نیز تحوّل و تغییر نخواهد کرد، ولی با دگرگون شدن اصل موضوع یا خصوصیات آن، احکام آن

نیز تغییر می‌یابد. پس در تغییرات بیرونی موضوع با این که هیچ تغییری از نظر ظاهر در آن حاصل نشده است، حکم شرعی آن تغییر می‌کند، چرا که برخی از ویژگی‌های بیرونی موضوع تغییر کرده و این تغییر موجب تغییر حکم می‌شود. از این جا می‌توان دریافت که چرا در گذشته تصرف در انفال برای شیعیان حلال بود ولی امروز برای آنان حلال نیست که به وسیلهٔ ابزار جدید از آن بهره‌مند شوند. همچنین از این جا می‌توان دریافت که چرا در گذشته معدنی را که در ملک شخصی قرار داشت تابع آن ملک دانسته و آن را متعلق به صاحب ملک می‌دانستیم، ولی امروز آن معدن را متعلق به دولت می‌دانیم، زیرا امروز با تشکیل حکومت اسلامی روابط سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه تغییر کرده که حکم معدن نیز به تبع آن تغییر کرده است؛ از این رو فتوای امام خمینی‌ره در زمان گذشته به دلیل روابط حاکم بر اجتماع و اقتصاد آن روز، معدن را تابع ملک می‌دانست ولی پس از انقلاب اسلامی به دلیل تغییر روابط حاکم بر اجتماع و اقتصاد، معدن را تابع ملک ندانسته، فرمود اگر فرض کنیم معادن در حدود املاک شخصی است، این معدن چون ملی است، از تبعیت املاک شخصی خارج می‌شود.



صاحب جواهر نیز در بیان عدم جواز تملک معادن به وسیله احیا می‌فرماید:

«... به دلیل نیاز شدید مردم به بعضی از آنها به گونه‌ای که زندگی ایشان بر بعض معادن همانند زندگی ایشان بر آب و آتش... توقف دارد».

چنان که ملاحظه می‌شود، این فقیه بزرگ نیز انگیزه و مصالح اجتماعی و حیاتی را در حکم مذکور، دخیل دانسته است.

۵. میقات ادنی الحلّ: معروف بین فقها این است که أدنی الحلّ[۲۵] میقات عمرهٔ مفردهٔ کسانی است که داخل مکه هستند و می‌خواهند آن را انجام دهند، ولی امروز می‌توانیم جواز احرام را از میقات ادنی الحلّ برای عمرهٔ تمتّع و اختصاص نداشتن آن برای عمرهٔ مفردهٔ کسانی که در داخل مکه می‌باشند، قائل شویم، زیرا در زمانی که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله مسجد شجره را برای مردم مدینه در عمره تمتع، وادی عقیق را برای مردم عراق، جحفه را برای اهل شام (سوریه، لبنان، فلسطین و اردن)، مصر و مراکش، و یلملم رابرای اهل یمن و قرن المنازل را برای مردم طائف و موازات با یکی از آنها را برای کسانی که در سفرشان از این محل‌ها عبور نمی‌کنند، به عنوان میقات معین کرد، بدین جهت بود که در آن زمان راه‌ها برای رسیدن مکهٔ منحصر به آنها بود و از جده به مکه راه نبوده است؛ از این رو پیامبر از طریق فعلی جده میقاتی برای احرام معین نکرده است. روشن است که احرام برای دخول حرم است و بدون آن، دخول در حرم جایز نیست و چون ادنی الحلّ، آخرین نقطه‌ای است که انسان مکلّف می‌تواند بدون احرام تا آن‌جا برود، از این رو ما بر این اعتقادیم آنانی که از طریق جده به مکه می‌روند نه از

راه‌هایی که میقات خاص برای آنها معین شده است، می‌توانند به نذر از جده و نیز می‌توانند از ابتدای حرم که همان ادنی الحلّ است، محرم شوند.

بنابراین آنانی که مدینه اول هستند از مسجد شجره و آنانی که مدینه بعد می‌باشند از ادنی الحل محرم می‌شوند و در نتیجه برای احرام، نیازی به رفتن به جحفه، که هزینه زیادی هم دارد، نیست.

۶. حکم سبق و رمایه: از جمله مسائلی که درباره مصالح کشور و مردم مطرح شده، مسابقهٔ اسب دوانی و تیراندازی (سبق و رمایه) است.

از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «لا سبق إلّا فی حافر أو نصل أو خفّ[۲۶]؛ سبق و رمایه نمی‌باشد مگر با اسب یا با تیر و یا با شتر».

در هر حال، مقتضای جمود بر اخبار، منحصر کردن شرطبندی و برد و باخت (سبق و رمایه) به اسب و تیر وکمان و شتر و مشروع نبودن رهان و شرطبندی در مسابقات و تیراندازی با ابزار دیگر است؛ اگرچه مسابقه با وسایل دیگر برای اغراض شرع که تمرین بر قتال برای رویارویی با دشمنان است مؤثر و مفیدتر باشد. با این که چنین نظریه‌ای را امروز نمی‌توان پذیرفت، زیرا ملاک مشروعیت و تشریع حکم برای عناوین یاد شده، به گونهٔ قوی‌تری در مسابقات با وسایل و ابزار امروزی وجود دارد.

بنابراین چگونه می‌توانیم حکم سبق و رمایه را به عناوین یاد شده در نصّ اختصاص دهیم، در حالی که امروز با ابزار مدرن نظامی که دشمن در اختیار دارد، عناوین یاد شده در برابرشان هیچ گونه کارآیی نمی‌تواند داشته باشد. پس می‌توانیم حکم سبق و رمایه را به عناوین یاد شده اختصاص ندهیم و به وسایل و ابزاری که امروز در جنگ مفید است، تعمیم دهیم.

۷. مسأله خضاب و تحول شرایط زمانی: در نهج البلاغه آمده که حضرت امیرمؤمنان پس از وفات رسول خدا هیچ خضاب نکردند. در روایتی آمده که برخی از مردم بر خضاب نکردن حضرت امیر علیه السلام اعتراض کرده، به کلام رسول خدا استشهاد کردند که فرمود: «غیّروا الشّیب و لا تشبّهوا بالیهود[۲۷]؛ پیری را با خضاب (کردن) تغییر دهید و خودتان را به یهود تشبیه نکنید».

حضرت در پاسخ فرمود: دستور رسول خدا به خضاب در زمانی بود که اهل ایمان کم بودند و به خضاب کردن امر کرد تا در مقابل گروه زیاد کافران، قوی و نیرومند جلوه کنند، اما در این عصر که مرزهای اسلام گسترش یافته و پایه‌های آن محکم گردیده و مسلمانان قوی شده‌اند، مردم در انجام این کار مختارند.

این تغییر حکم در مورد خضاب، به جهت تغییر ملاک آن بود. اگر ملاک خضاب معلوم نبود، لازم بود که به مقتضای کلام رسول الله صلی الله علیه و آله در هر زمان و در هر شرایط، به خضاب حکم کنیم. از این

مطلب استفاده می‌شود که ملاک حکم ممکن است دایمی نباشد و منوط به مصالح و مفاسد در محدودهٔ ارتباط بشری باشد.

۸. حکم خرید و فروش ابزار موسیقی غنایی: در زمان‌های پیشین خرید و فروش ابزار موسیقی غنایی حرام بود، زیرا تنها برای جا انداختن و پرداختن صداها و آوازهای لهوی و یا به گونهٔ لهو مورد استفاده قرار می‌گرفت، ولی امروز در جمهوری اسلامی ایران که برای نواختن صداها و سرودهای مفید اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، دینی، مذهبی و عرفانی به کار گرفته می‌شود، خرید و فروش آن مباح شمرده شده است، چون سبب یاد شده ـ همان گونه که امام راحل در نظر داشت ـ معنون به عنوان آلات مشترک می‌گردد و همه علمای ادیان خرید و فروش آلات مشترک را جایز می‌دانند، حتی به نظر نگارنده تعلیم و تعلّم آنها در صورتی که به منظور هدف یاد شده باشد، جایز است.

۹. حکم مجسمه‌سازی: در زمان‌های پیشین مجسّمه‌سازی حرام بود، زیرا آن را می‌ساختند و در مکانی خاص که موسوم به محلهٔ هیاکل بود قرار می‌دادند و از آن طلب یاری می‌کردند. به تدریج این کار رونق گرفت و به شکل بت‌های معروف درآمد و آن را در مقام عبادت، شریک خدا قرار داده و می‌پرستیدند. این کار در آن زمان جز فساد و انحراف، چیز دیگری در بر نداشت که حکم به تحریم آن شد. امّا امروز در جمهوری اسلامی ایران که مجسّمه‌سازی به عنوان یک فنّ و هنر گرانقدر درآمده و هیچ گونه انگیزهٔ ناپسند و قصد تشبیه به خالق که از شرایط حرمتِ ساختن آن است، در آن وجود ندارد این عمل اشکالی ندارد. پس اختلاف در نوع استفاده از آن و تحوّل ویژگی آن در طول زمان، باعث تحوّل و تغییر حکم آن شده است.

۱۰. حکم بازی با آلات شطرنج: در گذشته چون آلات شطرنج معمولاً برای قمار و برد و باخت به کار می‌رفت، خرید و فروش آنها حرام بود، ولی چنانچه برای تقویت بنیهٔ ریاضی یا به عنوان ورزش فکری یا سرگرمی و بدون برد و باخت مورد استفاده قرار گیرد، به اعتقاد نگارنده خرید و فروش آنها بی‌اشکال است، زیرا ویژگی موضوع در بستر زمان تغییر کرده و به طور طبیعی حکم آن نیز تغییر می‌یابد. امروز بنا به عرف و شهادت کارشناسان در برخی از بلاد، شطرنج از آلت قمار بودن خارج شده و یک وسیلهٔ سرگرمی و ورزش فکری محسوب می‌گردد، از این رو حرام نیست. اما عنوان شطرنج که در روایات آمده، موضوعیّت برای حکم ندارد، زیرا آن عنوان مشیر است؛ از قبیل عنوان جالس در مثال «اکرم هذا الجالس» که عنوان جلوس و نشستن فرد، موضوعیّت برای حکم ندارد، بلکه معنون و خود آن شخص، موضوعیّت برای حکم دارد و عنوان (جلوس)، عنوان مشیری است برای مشخص شدن آن که باید مورد احترام قرار بگیرد.

۱۱. تذکیه با چاقو و کارد استیل: در روایات آمده است: «لا ذکاة إلّا بحدیدة»[۲۸] و بر این اساس،



برخی‌از فقهای بزرگ مانند شیخ طوسی در نهایه[۲۹]، ابن براج در مهذب[۳۰]، ابن زهرة در غنیه[۳۱]، ابن حمزه در وسیله[۳۲] و صاحب جواهر[۳۳] قائل شدند که تذکیه شرعی به غیر حدید حاصل نمی‌شود، زیرا در زمان صدور روایات، در برابر آهن، چیز برنده‌ای غیر از شیشه و سنگ تیز نبوده و چون حیوان با آنها زجرکش می‌شد، از این رو آمده است: «**لا ذکاة إلا بحدیدة**». اما امروز با پیدایش چاقوی استیل که از حیث برّندگی مانند آهن است، هیچ گونه اشکالی برای تذکیه با آن نیست. پس ذکر آهن در حدیث، از باب مصداق است نه آن که دارای موضوعیّت باشد. البته این در صورتی است که استیل از جنس آهن نباشد، امّا اگر از جنس آهن باشد، چنان که بعضی گفته‌اند و ما نیز معتقدیم، بدون شک تذکیه شرعی با آن حاصل می‌شود.

۱۲. خرید و فروش خون: در این زمان خرید و فروش خون جایز است با این که در زمان‌های پیشین حرام بود. این اختلاف حکم بدین جهت است که صحت بیع منوط بر این است که مورد معامله دارای فایده و ارزش و از نظر عقلا و شرع، مالیت داشته باشد و چون در گذشته خون فایده و مالیتی نداشت حکم به حرمت بیع آن می‌دادند؛ کلام امام راحل در مکاسب محرمه[۳۴] نیز به همین نکته اشاره دارد: «لم یکن في تلك الاعصار للدّم نفع غیر الأکل... فالأشبه جواز بیعه إذا کان له نفع عقلاني في هذا العصر». پس تغییر حکم خرید و فروش خون بدین جهت است که با گذشت زمان، شرایط و ویژگی‌های موضوع تغییر کرده و با تغییر موضوع، به طور طبیعی حکم آن نیز تغییر پیدا می‌کند.

۱۳. حکم تشریح جسد مرده: تشریح جسد مرده در زمان‌های گذشته حرام بود، اما امروز با رعایت شرایطی که دارد[۳۵] جایز است، زیرا در گذشته هیچ گونه فایده‌ای برای جامعه و انسان‌ها نداشت، ولی امروز با رشد دانش پزشکی و ابزار آن، بالاترین ارزش‌ها و فایده‌ها را دارد، چون می‌توان به وسیلهٔ آن جان انسان‌هایی را نجات داد. باید دانست دانش پزشکی بدون تشریح جسد مرده نمی‌تواند در زمینه حفظ جان انسان‌ها از خطر، مفید باشد و یا در برخی از پرونده‌های جنایی که سبب مرگ مشکوک است، بدون تشریح ممکن نیست سبب آن معلوم شود؛ از این رو در این موارد به نظر نگارنده تشریح جسد جایز است.

۱۴. حکم عضوی که از بدن انسان جدا شد: عضوی که از بدن انسانی جدا شود، از نظر شرعی حکم میته را دارد و نجس است و نباید همراه نمازگزار باشد. این احکام در زمانی است که عضو جدا شده، به بدن انسانی دیگر پیوند نشده باشد، اما هنگامی که آن عضو به بدن دیگری پیوند شد و جزء بدن انسان دیگر شد، نه عنوان میته بر آن صدق می‌کند و نه حکم نجس بر آن بار می‌شود، بلکه به منزلهٔ عضوی است پاک برای انسان دوم، زیرا ویژگی و شرط موضوع تغییر کرده و به تبع آن، حکم آن نیز

تغییر می‌کند.

۱۵. وضع زکات بر اسب: در خلافت امام علی علیه السلام، با این که اسب از جمله نه موردی که زکات بر آنها واجب است نبود، حضرت به دلیل وجود مصلحت جامعه و نیاز در آن زمان، با اعمال ولایت شرعی بر اسب نیز زکات قرار داد. فقیهان در زمان‌های بعد، از حکم حضرت دو گونه برداشت کرده‌اند: مستحب و واجب. در هر حال، این حکم با تحوّل نیاز جامعه و عدم نیاز آن متحوّل می‌شود. بر این اساس، در موارد دیگر ولیّ شرعی، بر اساس اختیارات شرعی‌اش، می‌تواند هنگام نیاز بر کالایی زکات قرار دهد. به خصوص در این زمان که نوعاً نه چیزی که در نصوص برای زکات بیان شده، دارای شرایط وجوب آن نیستند و لذا می‌توان گفت در صورت نیاز، حاکم می‌تواند زکات را در غیر نُه چیز (گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، شتر، گاو و گوسفند) قرار دهد، زیرا با بررسی اوضاع مالی و کالاهای ارزشی زمان صدور روایات می‌توان گفت موارد ذکر شده بدین جهت بوده که در آن زمان وجود داشته‌اند. بنابراین موارد منصوص به گونه قضایای خارجی است که پیشوایان با توجه به وجود آنها در آن زمان برای زکات تعیین مصداق کرده‌اند، نه آن که موضوعیت داشته‌اند؛ پس ائمه علیهم السلام درصدد تحدید نبوده‌اند؛ از این رو می‌توان زکات را در همه چیز اعم از ماشین، مواد خوراکی، زمین، لوازم ساختمانی و ... قرار داد.

۱۶. مساله جزیه بر کافر ذمی: مطابق برخی روایات باید بر رؤوس یا اموال کفار کتابی که در پناه اسلام زندگی می‌کنند، جزیه قرار داد[۳۶] و نیز مطابق برخی دیگر از روایات نمی‌توان غیر جزیه چیز دیگری از آنها گرفت. امّا امروز با تغییر شرایط زمان و نیاز جامعه، والی می‌تواند جزیه را بر رؤوس یا بر اموال آنان یا بر هر دو قرار دهد و حتی می‌تواند مال دیگری به غیر عنوان جزیه، در صورتی که توانایی داشته باشند و مصلحت بداند، از آنان بگیرد، زیرا در آن زمان‌ها حاکم اسلامی تنها مسؤول حفظ و تأمین امنیت برای آنان بود، اما امروز علاوه بر این کارویژه‌ها، حاکم اسلامی باید ده‌ها امکانات مادی و معنوی دیگر را هم تأمین کند.

گفتنی است جزیه مقدار معیّنی ندارد و تعیین آن به نظر والی و حاکم کشور اسلامی مطابق نیاز جامعه و شرایط زمان و مکان، بستگی دارد.

۱۷. حکم پوشیدن لباس سیاه‌رنگ: در زمان‌های پیشین پوشیدن لباس سیاه منع شده بود و حتی برخی از علمایی که دارای شیوه اصولی در مقام استنباط بودند و نیز علمای اخباری فتوا بر حرمت پوشیدن لباس سیاه‌رنگ داده و برخی دیگر از آنها فتوا بر کراهت آن صادر می‌کردند، به دلیل مفاد روایاتی که آن را منع کرده است، از جمله: «**لا تلبسوا السّواد فإنّه لباس فرعون**[۳۷]؛ لباس سیاه نپوشید، زیرا آن لباس فرعون است»؛ «**لا تصلّ في ثوب أسود**[۳۸]؛ در لباس سیاه نماز نخوان»؛ «**لا يكفّن الميت فى**



السواد[۳۹]؛ مرده را در پارچه سیاه کفن نکنید»؛ «لا یحرم فی الثوب الاسود[۴۰]؛ در لباس سیاه محرم نشوید»؛ نگارنده با دو کار فقاهتی فتوا به جواز پوشیدن لباس مشکی می‌دهد. یکی از راه حمل ظاهر این اخبار بر نص اخبار دیگری که دلالت بر جواز پوشیدن لباس دارای هر رنگ که باشد است و با این کار از حرمت که مستفاد از ظاهر اخبار ناهیه است رفع ید شد. دیگری از راه قانون تحول اجتهاد براساس ادله شرعی با تحول زمان که به این کار از کراهتی که اخبار ناهیه است نص در آن می‌باشد رفع ید کرده‌ایم، زیرا این منع و نهی از پوشیدن لباس سیاه، بدین جهت بود که در پیش از اسلام، فرعون و فراعنه و در اسلام، عباسیان برای نشان دادن مهابت وکبریایی و نمایاندن خشونت و همانندی با ستمگران از آن استفاده می‌کردند و در تاریخ معاصر نیز لباس سیاه سمبل پوششی برای حزب نازی آلمان و حزب فاشیست موسولینی ایتالیا انتخاب گردید. این ویژگی‌هایی که لباس سیاه در زمان‌های پیشین داشت سبب کراهت پوشیدن آن می‌شد؛ اما در این زمان که آن ملاک در پوشیدن لباس سیاه وجود ندارد، بلکه ملاک دیگری پیدا کرده و آن نشان دادن رقّت و تواضع و اظهار ماتم در وقت مصیبت است، طبعاً کراهت پوشیدن در آن دیگر وجود نخواهد داشت.

نکته شایان ذکر این که در مبانی و منابع اسلامی به تفصیل رنگ‌های سفید، زرد، سبز، آبی و... مطرح گردیده و در آنها تأکید شده است که مردم از لباس‌هایی که دارای آن رنگ‌ها هستند استفاده کنند.[۴۱] علاوه بر این که کارشناسان برای رنگ‌های یاد شده فوایدی ذکر کرده‌اند از جمله دور کردن گرما از انسان برای رنگ سفید، آرام‌بخش بودن رنگ سبز، شادی‌بخشی برای رنگ زرد و معنوی‌بخشی را برای رنگ آبی و سبز و... جای تأسف است پوشیدن لباسی که دارای رنگ سیاه است و در اخبار مورد منع و نهی قرار گرفته و جواز آن نیاز به دو کار فقاهتی اجتهادی دارد در میان مردم مورد پسند و سنت عرفی پیدا کرد، ولی پوشیدن لباس‌هایی که دارای رنگ‌های یاد شده و مورد امر و تأکید شده است در میان آنها ناپسند و بدعت عرفی به حساب آید.

۱۸. حکم پوشیدن لباس مخصوص کفار: در یک زمان کلاه یا لباسی مخصوص لباس کفار بوده است و براساس روایت «**قل للمؤمنین لا تلبسوا لباس اعدائی**[۴۲]؛ به اهل ایمان بگو لباس دشمنان مرا نپوشند»، حکم به حرمت یا کراهت بر سر نهادن آن کلاه و پوشیدن آن لباس مخصوص شده است، اما در این زمان که لباس مخصوص آنها به حساب نمی‌آید نمی‌توان حکم مذکور را بر آنها بار کرد، زیرا گذشت زمان و ویژگی‌های موضوع عوض شده است.

نمونه‌هایی از نقش تحوّل مکان در تحوّل اجتهاد

پیش از آن که نمونه‌هایی از تحوّل اجتهاد براساس ادله شرعی با تحوّل مکان و شرایط ارائه دهم

مناسب است که روش رسول خدا(ص) را در این باره بیان کنم.

پیامبر گرامی برای مکان و شرایط آن نقش قائل بود و در مقام بیان حکم، شرایط مکان را رعایت می‌کرد. در مصادر تاریخی آمده است در یکی از جنگ‌ها دزدی که باید دستش قطع می‌شد بعضی از یاران رسول خدا درصدد اجرای حکم برآمدند. پیامبر به دلیل شرایط مکان از آن کار منع کرد و در این باره فرمود در صورت واقع شدن این کار ممکن است او به دشمنان اسلام پناه ببرد و اسرار جنگ را در اختیار آنها قرار دهد و به دلیل حساسیت مکان از آن صرف نظر شد. در حدیث معتبر از حضرت امیر(ع) نقل شده که فرمود: «لا يقام على أحد حدٌّ بأرض العدو[43]؛ در زمین دشمن نباید بر هیچ کس حدّ جاری شود» و فرمود: «لا أقيم على رجل حداً ارض العدوّ حتى يخرج منها مخافة ان تحمله الحميّة فيلحق بالعدوّ[44]؛ در زمین دشمن بر مردی اقامه حد نمی‌کنم تا زمانی که از آن سرزمین خارج شود، زیرا خوف این می‌رود که این کار سبب فرار وی و ملحق شدن به دشمن گردد».

در هر حال این مسأله نیاز به بحث دارد. پس همان گونه که زمان و شرایط آن در تحول اجتهاد فقیه می‌تواند دارای نقش باشد مکان و شرایط آن هم می‌تواند در تحوّل آن دارای نقش باشد؛ از این رو ممکن است چیزی در مکانی از مصادیق موضوع حکم حرام باشد و همان در مکان دیگری از مصادیق حکم جواز باشد. در این‌جا به نمونه‌هایی از نقش تحول مکان در تحول اجتهاد اشاره می‌کنیم:



۱. عالمان و فقهای مذاهب اسلامی برای دارالاسلام احکامی مقرر کرده‌اند که در دارالحرب آنها را مقرر نداشته‌اند، بلکه احکامی برخلاف آنها وضع کرده‌اند ـ که بیان آنها نیاز به بررسی تفصیلی دارد.

۲. هرگاه کسی مالی را در مکانی که دارای ارزش است غصب کند و بخواهد آن را در مکان دیگری که دارای ارزش نیست عوض دهد مورد پذیرش شرع نیست و باید قیمت آن را در مکان اول به صاحب مال بدهد تا ذمه‌اش فارغ شود. شیخ اعظم انصاری در مکاسب می‌نویسد: آبی که در بیابان از فردی غصب شده است، اگر بخواهد در کنار رودی عوض بدهد آن عوض مغصوب محسوب نمی‌شود، چون در آن مکان آب قیمت داشت، ولی در این مکان قیمتی ندارد، لذا باید قیمت آن آب را بدهد.

۳. ربای معامله‌ای نه قرضی، در مکیل و موزون حرام و در معدود حلال است، یعنی فروختن ده کیلو برنج به دوازده کیلو و همچنین فروختن ده پیمانه شیر به یازده پیمانه حرام است، اما فروختن ده تومان به دوازده تومان در صورتی که به قصد معامله انجام شود، ربا و حرام نیست، چون از مکیل و موزون به حساب نمی‌آید. روشن است که اجناس از حیث معدود بودن ونبودن در بلاد و مکان‌های مختلف متفاوت می‌شود، زیرا در بلدی یا مکانی ممکن است جنسی کیلویی و در مکان دیگری

عددی محسوس گردد؛ برای نمونه در یک مکان موز را کیلویی و در مکان دیگر عددی و در یک جا تخم مرغ را کیلویی و در جای دیگر عددی می‌فروشند. در این گونه موارد، مجتهد باید حکم هر مکانی را مطابق آنچه در آن مکان مرسوم است، صادر کند، چون موضوع از نظر شرایط و ویژگی‌ها در دو مکان با هم تفاوت می‌کند و در نتیجه حکم آن دو هم باید با هم تفاوت داشته باشد. بنابراین مجتهد نمی‌تواند بدون توجه به نقش مکان در تحوّل اجتهاد، حکم را به گونه کلی بیان کند و بگوید فروش جنس مذکور با زیاده، ربا و حرام است یا فروش جنس مذکور با زیاده، ربا و حرام نیست.

۴. دیده می‌شود در کشوری برنامه‌های صدا و سیما وسیلهٔ صلاح و اصلاح، تعلیم و تعلم و گسترش مسائل دینی و مذهبی و اخلاقی قرار می‌گیرد و در کشوری دیگر وسیلهٔ فساد و افساد و گسترش فحشا و منکرات و لاابالی‌گری. در این موارد، مجتهد نمی‌تواند بدون توجه به شرایط مکانی و نقش آن، برای هر دو مکان یک حکم صادر کند.

نمونه‌ای از نقش تحول عرف در تحول اجتهاد

حضرت امیرالمؤمنین از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرد و فرمود:

> کان رسول الله إذا اتته کریمة قوم لا ولیّ لها و قد خطبت یأمر أن یقالی لها أنت راضیة بالبعل فإن استحیت و سکتت جعل «أذنها صماتها» و أمر بتزویجها و إن قالت لا، لم یکرهها علی ما تختاره[۴۵]؛ هر گاه از کریمه قومی که ولیّ نداشت خواستگاری شد، خدمت رسول خدا می‌رسید حضرت امر می‌کرد که از او بپرسند برای شوهر کردن رضایت دارد یا خیر. هرگاه بر اثر حیا سکوت می‌کرد، سکوت وی را نشانه رضای او به ازدواج قرار می‌داد و امر به تزویج او می‌کرد و اگر می‌گفت نه، او را بر این امر اکراه نمی‌کرد.

در روایت آمده است که حضرت علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام خواستگاری کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه گفت علی از تو سخن می‌گوید، او سکوت کرد، پیامبر او را به همسری علی درآورد.[۴۶]

در هر حال، در زمان صدور این روایت، چون سکوت دختر دارای اثر و نشانه رضایت وی بود، از این رو در وقت عقد و مراسم ازدواج به آن بسنده می‌کردند، زیرا مبنای حدیث بر عرف زمان پیامبر بوده است؛ اما امروز که عرف تغییر کرده، نمی‌توان بر سکوت او در وقت عقد بسنده کرد، زیرا حدیث که بر عرف آن زمان مبتنی بود، تغییر کرد. پس باید دختر از راه لفظ «بله» رضایت خویش را اعلام کند و عاقد بر سکوت او بسنده نکند. بدین جهت فقیه در استنباط به طور کامل شرایط عرف زمان صدور روایات را مورد بررسی قرار دهد و سپس حکم موضوع را بیان کند.

نمونه‌هایی از نقش تحول احوال در تحول اجتهاد

رسول خدا در مقام بیان حکم و دستورهای خود رعایت احوال مردم را می‌کرد، از جمله:

۱. ما در پاسخ‌های رسول خدا و امامان علیهم السلام می‌بینیم آن گونه که مناسب احوال مردم بود، احکام را بیان می‌کردند؛ از این رو در برابر یک پرسش که افراد مختلف مطرح می‌کردند، پاسخ‌های گوناگون می‌دادند و سبب اختلاف پاسخ آنان، اختلاف احوال سؤال کنندگان بود؛ همانند پزشکی که با توجه به اختلاف احوال بیماران، دارو تجویز می‌کنند.

۲. بادیه‌نشینی در مسجد رسول خدا صلی الله علیه و آله در مدینه در جلو مردم ادرار کرد، اصحاب و یاران رسول خدا برآشفتند و درصدد تنبیه او برآمدند. رسول خدا مانع شد و فرمود: «شما به حدود فهم و ادراک او توجه کنید، او صحرانشین است و هنوز به آداب و رسوم اسلام مؤدب نشده است؛ محل را تطهیر کنید».

۳. پیامبر اسلام به عایشه فرمود:

> لو لا حداثة قومك بالجاهليّة لهدمت البيت و بنيته على قواعد ابراهيم؛ اگر قرب عهد قوم تو به جاهلیت نبود هر آینه خانه خدا را منهدم و خراب می‌کردم و بر اساسی که (حضرت) ابراهیم برای آن قرار داد بنای آن را تجدید می‌کردم.

این سخن رسول خدا مبیّن این است که حضرت حالتی را که قوم عایشه بر آن بوده‌اند ـ که همان قرب عهد آنان به جاهلیت بوده ـ مورد اعتبار قرار داد.

۴. برخی در مفتی شرط کرده‌اند که باید عالم و آگاه به عادات و عرف و احوال مردم باشد.



نقش تحول زمان در تحول احکام حکومتی

در نقش زمان در تحول ویژگی‌ها و شرایط موضوعات که باعث صدور احکام حکومتی می‌شود، تردیدی نیست؛ برای نمونه، در زمانی با شرایط خاصی ممکن است برقراری روابط اقتصادی و سیاسی موجب تقویت بنیهٔ اقتصادی و سیاسی کافران و دشمنان اسلام و تضعیف حکومت اسلامی گردد. در این زمان، حاکم اسلامی بر خود لازم می‌بیند که آن را حرام کند، ولی در زمانی دیگر، روابط یاد شده دارای این پیامد نیست و حاکم به حلال بودن آن حکم می‌نماید. فتوای مرحوم میرزای شیرازی رحمه الله بر حرمت استعمال تنباکو در آن برهه خاص، از این باب بود.

متحوّل نشدن احکام شریعت از موضوعات اصلی

در موارد یاد شده احکام شریعت که بر موضوعات اصلی خودشان مترتب بوده‌اند، از دیدگاه فقه اجتهادی متحوّل نشده و رنگ نباخته‌اند، بلکه موضوعات آنها در بستر زمان در اثر پیشرفت تکنیک وابزار جدید و بینش عمیق و دقیق و نوع استفاده برای انسان‌ها رنگ باخته و ویژگی‌های داخلی یا خارجی آنها تغییر کرده و دارای خصوصیات و ویژگی‌های دیگری شده‌اند و از آن‌جا که موضوعات تغییر کرده‌اند، به طور طبیعی حکم آنها نیز براساس مبانی معتبر شرعی به وسیله اجتهاد تغییر پیدا کرده است. پس در ظاهر، اگرچه موضوع در موارد یاد شده در زمان گذشته و زمان کنونی یکی است، ولی با تحوّل ویژگی‌های آن به ویژگی‌های دیگر، واقعاً آن را موضوع دیگری قرار داده است و بدین جهت باید دارای حکم دیگری شود و اگر ویژگی‌هایی که اوّل داشت به آن بازگردد، همان حکم نخست نیز به آن باز گردانده می‌شود. بر این اساس، این اشکال که چگونه عناوین یاد شده در زمان‌های گذشته حرام بوده و در زمان کنونی حلال و مباح شده‌اند پیش نمی‌آید، زیرا در آن زمان دارای شرایط خاصی بوده‌اند که سبب حرمت آنها شده، امّا امروز شرایط دیگری دارند که سبب حلال و مباح شدن آنها گردیده است.

احکام اسلامی در ماهیت خود اگرچه فی نفسه بر موضوعات خود ثابت هستند ولی دارای ملاکاتی‌اند که به آنها مشروط و مقیدند و تا وقتی که وجود دارند، انفکاک احکام از آنها غیر ممکن خواهد بود، اگرچه شرایط زمان متحوّل گردد؛ امّا اگر ملاک حکمی در موردی در اثر شرایط و مقتضیات زمان باقی نماند، حکم آن حتّی در موارد منصوص تغییر می‌پذیرد. پس همان گونه که ممکن است موضوع حکم از نظر ویژگی‌های درونی و بیرونی در طول زمان تحول یابد و در نتیجه تحول اجتهاد، حکم آن نیز براساس منابع اجتهادی تحول پیدا کند، ملاک حکم نیز ممکن است در راستای زمان تحوّل یابد و در نتیجه حکم دیگر پدید آید.

اما این دیدگاه که ملاکات اصلاً قابل ادراک نیستند و بنابراین، تحول ملاک را نمی‌توان به دست آورد، مورد پذیرش ما نیست، زیرا ملاکات احکام در مسائل غیر عبادی در بسیاری از موارد برای آگاهان از شیوه‌های استنباطی از راه عقل قابل درک است و در مواردی که ملاکات آنها معلوم نشود ممکن است به دو دلیل باشد:

۱. عدم دقت کافی؛

۲. افراط در تعبدگرایی.

در فقه مواردی هست که به دلیل تعبدگرایی افراطی، راه کشف ملاک حکم که فعل عقلی فقیه است و نیز برداشت صحیح از مبانی استنباطی را بر خود بسته‌ایم؛ از جمله:

۱. اعتبار وجود امام معصوم در باب جهاد: با بررسی در مبانی و منابع، به دست می‌آید که جهاد از اموری نیست که هر کس بتواند درباره آن تصمیم بگیرد، بلکه باید کسی تصمیم بگیرد که از عقل و درایت و تدبیر کامل برخوردار باشد؛ البته نه بدین معنا که جهاد در زمان غیر امام معصوم جایز نباشد.

۲. اجرای حدود: با بررسی در مبانی، آشکار می‌گردد که هر کسی نمی‌تواند متصدی اجرای حدود شود، بلکه باید حاکم عادل جامع شرایط آن را اجرا کند واین به معنای منوط بودن اجرای حدود به وجود امام معصوم نیست.

۳. اعتبار شتر، گاو و گوسفند در باب دیات: با بررسی مبانی، روشن می‌شود که اعتبار اینها بدین جهت است که واحد ارزشی آن زمان بوده‌اند، نه آن که امور تعبدی باشد، تا گفته شود چیز دیگری در باب دیات کفایت نمی‌کند.

همچنین باید دانست برخی از احکام مبتنی بر عرف هستند؛ تا مادامی که آن عرف برقرار است آن احکام برقرار هستند و آن هنگام که تغییر کند، آن احکام نیز تغییر می‌کنند.

بنابراین در عصری که حکومت اسلامی برپا شده و همهٔ چهره‌ها تغییر کرده و روابط در همهٔ ابعاد متحوّل شده و موضوعات از نظر ویژگی‌های داخلی و خارجی دگرگون شده است، نمی‌توان بر فتاوای پیشینیان که مطابق شرایط زمان خودشان بوده، بسنده کرد و باید دانست که اگر چنین شد، بسیاری از مسائل بی‌پاسخ خواهد ماند. به نظر من، در بیشتر مسائل غیر عبادی مانند مسائل اجتماعی، حقوقی، جزائی، سیاسی، و روابط بین‌الملل، باید مجتهدان راستین، منابع و مبانی اجتهادی را با شیوهٔ جدید آن و با به کارگیری عقل برای به دست آوردن ملاکات احکام، مورد بررسی قرار دهند، تا همگام بودن فقه با مظاهر زندگی آشکار گردد. باید دانست مادامی که اجتهاد مجتهدان راستین و دارای ویژگی‌های خاص با این شیوه در عناصر اصلی استنباط انجام نشود و عقل برای به دست آوردن ملاکات احکام در غیر مسائل عبادی به کار گرفته نشود و شرایط زمان و مقتضیات آن مورد لحاظ قرار نگیرد، مشکلات در ابعاد گوناگون زندگی حل نخواهد شد و نیز خلأها پر نخواهد گشت و نارسایی‌ها باقی خواهد ماند.



پی‌نوشت‌ها

۱. حسن بن یوسف حلی (علامه حلی)، کشف المراد، ص ۱۷۳.

۲. القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۳، ص ۴۳۶.

۴. امام روح الله خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۴.

۵. محمدحسن نجفی، جواهر، ج ۲۲، ص ۳۷۵.

۶. همو، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

۷. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۴.

۸. الموافقات، ج ۴، ص ۱۴۰.

۹. المجتهدون فی القضاء، ص ۲۹.

۱۰. رساله ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۲۳.

۱۱. المدخل الفقهی العام، ج ۲، ص ۹۲۴.

۱۲. اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۱۱۶.

۱۳. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۶۱.

۱۴. عبدالواحد آمدی، غرر الحکم، حدیث ۹۱.

۱۵. همان، حدیث ۳۲۵۲؛ محمد محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۲، ح ۵۸۱۱؛ عیون‌الحکمه و المواعظ، ص ۱۲۶.

۱۶. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۶۲.

۱۷. محمدبن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۳۳، باب ۵ از ابواب حد مرتد. رسول خدا فرمود: «لو لا إنّی أکره أن یقال إنّ محمداً استعان بقوم حتی إذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت اعناق قوم کثیر».

۱۸. عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۸۹؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۷۰.

۱۹. محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج ۲۰، ص ۱۴، حدیث ۲.

۲۰. اسراء (۱۷) آیه ۶.

۲۱. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۳۳، ص ۶۰۷؛ ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۷، ص ۸۳.

۲۲. محمد حمید الله، مکاتیب الرسول، ص ۴۹۸؛ محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج ۳،کتاب احیاء الموات.

۲۳. سیدجواد عاملی، مفتاح الکرامة، ج ۷، ص ۳.

۲۴. محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج ۴، ص ۵۴۵.

۲۵. ادنی الحل اسم برای سه موضع تنعیم، جعرانه و حدیبیه در نواحی مکه است، ولی در سال‌های اخیر در اثر توسعه شهر مکه، تنعیم که در شش کیلومتری مکه قرار داشت داخل مکه قرار گرفت؛ از این روی کسانی که از بلاد به مکه می‌روند نمی‌توانند از تنعیم محرم شوند چون داخل شدن به مکه بدون احرام جایز نیست، ولی به اعتقاد ما می‌توانند از حدیبیه و جعرانه در حال اختیار در عمره تمتع و عمره مفرده محرم شوند و نیازی به رفتن جحفه نیست.



۲۶. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۱۰۳، ص ۱۹۰، ح ۵.

۲۷. همان، ج ۷۶، ص ۹۸.

۲۸. محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج ۱۶، ص ۳۰۷، حدیث ۱، ۲ و ۳.

۲۹. محمد بن حسن طوسی، نهایة، ص ۵۸۳.

۳۰. علی اصغر مروارید، الینابیع الفقهیه، ج ۲۱، ص ۹۸.

۳۱. همان، ص ۱۴۵.

۳۲. همان.

۳۳. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۱۰۰.

۳۴. مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۳۱.

۳۵. ر.ک: ابراهیم جناتی، توضیح المسائل، ج ۲.

۳۶. برای آگاهی از روایات، ر.ک: محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج ۱۵، باب ۶۸ از ابواب جهاد، ص ۱۴۹.

۳۷. همان، ج ۴، ص ۳۸۳، حدیث ۵.

۳۸. همان، ج ۴، ص ۳۸۷، حدیث ۳ و در باب ۱۹، ح ۴.

۳۹. همان، ج ۳، ص ۴۳، حدیث ۱ و ۲.

۴۰. همان، ج ۳، ص ۴۳، حدیث ۱ و ۲.

۴۱. همان، ج ۵، ص ۲۶.

۴۲. همان، ج ۴، باب ۱۹، از ابواب لباس مصلی، ص ۳۸۵ و ج ۱۵، باب ۶۴ از ابواب جهاد عدو.

۴۳. محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج ۲۸، ص ۲۴، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود.

۴۴. همان.

۴۵. محمد باقر مجلسی، پیشین، ج۴۶، ص۱۶. و نیز پیامبر فرمود: سکوت البکر رضا هاویا کسوت‌ها اقرارها؛ زمانی که حضرت امیر از حضرت فاصله خواستگاری کرد رسول خدا به دخترش فرمود: علی بن ابی طالب علیه السلام درباره تو سخن می‌گوید(خواستگاری می‌کند). فاطمه علیها السلام سکوت کرد. رسول خدا از اتاق بیرون آمد و گفت: الله اکبر، الله اکبر، و بعد فرمود: سکوت‌ها رضاها.

۴۶. محمد بن سعد، طبقات الکبری، ج ۸

روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه*

تاریخ دریافت: ۸۱/۱/۲۵ تاریخ تأیید: ۸۲/۲/۲۰

نجف لک‌زایی

مقاله حاضر برای تبیین هویت روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه نگارش یافته است. در این راستا، با استفاده از رهیافت مقایسه‌ای سعی شده است ویژگی‌های روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه در چالش با روش‌شناسی فقه سیاسی دیگر مذاهب اسلامی، چالش روش شناختی علمای اصولی و اخباری، چالش روش شناختی طرفداران فقه حکومتی و فقه فردی و سرانجام نزاع روش شناختی طرفداران فقه حکومتی و روشنفکران دینی تبیین گردد.

واژه‌های کلیدی: روش‌شناسی، فقه سیاسی، شیعه، اصول فقه، اجتهاد، مجتهد، اخباری‌ها، اهل سنت، روشنفکران دینی.

مقدمه

آیا دین اسلام رسالت پاسخ‌گویی به پرسش‌های مربوط به زندگی سیاسی انسان را برای خود قائل است؟ و در صورتی که پاسخ به این پرسش مثبت باشد، سؤال دیگری مطرح می‌شود که چگونه و با چه روشی می‌توان پاسخ پرسش‌های فراوان، نامحدود، متغیر و نوپدید عرصهٔ سیاست را از دین

---

* گزیده‌ای از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

و وحی، به عنوان امری ثابت، محدود و فرازمانی مطالبه کرد؟ مقاله حاضر عهده‌دار توضیح تلاش‌های روش‌شناختی است که فقهای شیعه در حل این چالش انجام داده‌اند.

انسان مسلمان، به حکم مسلمان بودن، ناگزیر است رفتار خود را در تمام مراحل زندگی با قوانین اسلامی هماهنگ کند؛ اما مشکلی که در این‌جا پیش می‌آید این است که زندگی انسان دچار تغییرات و تحولاتی است که پرسش‌های جدیدی را مطرح می‌سازد و او پاسخ این پرسش‌ها را از دین مطالبه می‌کند، ولی در دین پاسخ‌های روشنی در این خصوص وجود ندارد که از دلایل عمده آن، نوظهور بودن مسائل، فاصله زمانی با دوران ارائه منابع اسلامی و کلی بودن مدارک و ادلهٔ احکام است.[۱]

با توجه به مشکل مذکور ضرورت داشت مسلمانان تلاش‌هایی را در جهت رفع آن و تعیین تکلیف انسان مسلمان انجام دهند. این تلاش‌ها منجر به شکل‌گیری دانش «فقه» شد. فقه علم استنباط احکام شرعی است.[۲] بخشی از احکام دارای دلایل متقن و معتبر در متون دینی است و پاره‌ای چنین نیست. احکام عبادات و رفتارهای فردی و به عبارتی رابطه فرد و خدا نوعاً از دسته اول است و احکام مربوط به زندگی اجتماعی و به عبارتی روابط افراد با یکدیگر، روابط افراد با دولت و روابط دولت‌ها با یکدیگر از مسائل دسته دوم است. شیوهٔ استنباط احکام شرعی، سیاسی و غیر سیاسی، یکی از کانون‌های نزاع و چالش است. این پرسش که آیا در شریعت اسلامی، استنباط و اجتهاد جایز است یا نه؟ و در هر صورت، تکلیف چیست؟ باعث پیدایش دو گروه اهل اجتهاد و اهل حدیث و در ادامه، اصولی‌ها و اخباری‌ها در میان شیعیان شد؛ چنان که در میان اهل سنت نیز منجر به پیدایش دو گروه اهل رأی و اهل حدیث گردید.[۳]



فهم چالش مذکور مستلزم تعمّق بیشتر در فهم حکم شرعی، انواع و هدف آن است. حکم شرعی قانونی است که خداوند برای نظم دادن به زندگی انسان‌ها صادر کرده است، چه این حکم متعلق به افعال انسان باشد، چه خود او و چه چیزهای دیگری که در قلمرو زندگی اوست. با توجه به این تعریف، می‌توان از احکام تکلیفی و وضعی سخن گفت.

حکم شرعی تکلیفی حکمی است که به طور مستقیم متوجه رفتار انسان می‌شود و ممکن است قلمرو آن زندگی شخصی، عبادی، خانوادگی یا اجتماعی باشد، مانند حرام بودن نوشیدن شراب، وجوب نماز، وجوب خمس، جایز بودن احیای زمین‌ها و وجوب رعایت عدل و انصاف بر حاکمان. احکام تکلیفی پنج گروه‌اند: احکام واجب، حرام، مکروه، مستحب و مباح. دایره و گستره آزادی انسان در احکام مباح قرار می‌گیرد.

حکم وضعی حکمی است که برای نظم بخشیدن به رفتار فرد نیست، بلکه برای سامان‌بخشی در سایر ابعاد زندگی صادر می‌شود. مثل احکام مربوط به مالکیت، ازدواج، طلاق، حکومت و ... .[۴]

پرسش‌هایی که در خصوص احکام (تکلیفی و وضعی) مطرح می‌شود و پاسخ واحدی به آنها داده نشده، این است که که چگونه می‌توان به این احکام دست یافت؟ چه حکمی واجب وکدام حکم حرام است؟ گسترهٔ احکام مباح چقدر است؟ در موارد سکوت شریعت در مسأله‌ای، تکلیف چیست؟ در موارد وجود پاسخ‌های متعارض در مسأله‌ای، تکلیف چیست؟ و... در پاسخ به این سؤالات، دانش‌های دیگری چون «اصول فقه»، «رجال» و «درایه» شکل گرفت تا فقها را در دست‌یابی به احکام شرعی یاری کند؛ البته تکوین این دانش‌ها نیز خود موجب پیدایش چالش‌های جدیدی شد.

به طور کلی روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه در جهت پاسخ‌گویی به پرسش‌های فقهی شیعیان، به ویژه در پاسخ به «حوادث واقعه» و نیز در چالش با روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت شکل گرفت و در ادامه دچار چالش‌های روش‌شناختی داخلی گردید. از مهم‌ترین چالش‌های روش‌شناسی داخلی می‌توان به چالش‌های اصولی‌ها و اخباری‌ها، چالش گروه‌های مختلف اصولی با یکدیگر و اخیراً چالش اصولی‌ها با برخی از روشنفکران دینی اشاره کرد.

چالش‌های روش شناختی مذهبی

فلسفه ختم نبوت را می‌توان بنیاد چالش‌های معرفتی و روش‌شناختی میان علمای شیعه و اهل سنت دانست. از منظر علمای اهل سنت، فلسفه ختم نبوت با کمال و رشدیافتگی امت و عدم اجماع امت بر خطا تفسیر می‌شود؛در حالی که از نظر علمای شیعه، فلسفه ختم نبوت تداوم امامت با ویژگی‌های نص و عصمت است.[5] پذیرش تداوم عصمت و رهبری الهی از سوی شیعیان، پیامدهای زیادی چون گسترش منابع تولید معرفت دینی را در پی داشت. در این راستا علاوه بر قرآن و سنت قولی، رفتاری و تقریری پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله که مشترک میان شیعه و اهل سنت است، سنت قولی، فعلی و تقریری امامان دوازده گانه برای شیعیان از منابع تولید معرفت دینی به حساب می‌آید. همچنین اصولی از قبیل اصل تقدیس ناشی از نصب الهی، اصل صلاحیت‌های شخصی مبتنی بر عصمت و عدالت و اصل اقبال عامه که ناشی از بیعت ارادی مردم است در رهبری شیعه، پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، مورد تأکید قرار گرفت؛ در حالی که در میان اهل سنت شاهد تنوع نظریه‌های مشروعیت‌بخشی هستیم که نتیجهٔ نظریهٔ عدالت صحابه است.[6] در واقع اهل سنت با ارائه نظریه عدالت صحابه و قداست بخشیدن به تاریخ صدر اسلام کوشیده تا حدی مشکل کمبود منابع تولید معرفت دینی را رفع کند. نظریه‌های مشروعیت امت، مشروعیت شورایی، مشروعیت اهل حل و عقد و مشروعیت‌بخشی قدرت همه برگرفته از تاریخ صدر اسلام است.[7]

این دو دیدگاه باعث شد تا در میان شیعیان عدالت بر امنیت مقدم گردد و در میان اهل سنت

امنیت بر عدالت؛ همچنین در بین اهل سنت، نظریات فقه سیاسی متأخر از عمل شکل گرفت؛ اما در میان شیعه، وحدت نظریه مشروعیت که مبتنی بر اندیشه امامت و تداوم عصمت بود، مانع از توجیه تاریخ و شکل‌گیری نظریات متأخر از عمل گردید.[۸] استفاده از منابع معرفتی چون استحسان و قیاس در فقه حنفی، استصلاح در مذهب مالکی، استدلال در مذهب شافعی و سد ذرایع و منع حیل در مذهب حنبلی از دیگر نقاط متمایز در فقه شیعی و اهل سنت است.[۹] شایان ذکر است که در میان اهل سنت در آغاز دو گروه عقل‌گرا (معتزله) و نقل‌گرا (اشاعره) شکل گرفتند، اما در ادامه گروه عقل‌گرا به حاشیه رانده شد و مسلک اشعری گفتمان مسلّط بر ذهن و عمل سیاسی و دینی مسلمانان شد.[۱۰] علاوه بر تقدم نقل بر عقل در مسلک اشعری، عدالت تمام صحابه، تصویب در اجتهاد و نوعی جبرگرایی دربارهٔ فعل انسان (مسأله کسب) نیز از ویژگی‌های این مکتب بود.[۱۱] در مقابل، شیعه دیدگاه متفاوتی در مورد این مسائل دارد: عدالت تمام صحابه را نمی‌پذیرد و در نتیجه قداستی برای سیرهٔ صحابه قائل نیست، جبرگرایی را قبول ندارد و قائل به تصویب در اجتهاد نیست و مخطئه است، یعنی مجتهد شیعی برای استنباط و دست‌یابی به حکم شرعی تلاش می‌کند که ممکن است این استنباطش مطابق حکم واقعی باشد یا نباشد.[۱۲] درباره تقدم نقل بر عقل نیز اجتهاد اصولی دیدگاهی متفاوت دارد که در ادامه خواهد آمد.



فقه سیاسی اهل سنت، با اتکا به مبانی کلامی اشاعره، به مرور زمان از شرایطی چون قریشی بودن حاکم و علم و عدالتش صرف نظر کرد و عناصری چون شوریٰ، امر به معروف و نهی از منکر حاکمان و صراحت لهجه در نقد و نصیحت حاکمان به حاشیه رفت و حتی بیعت یک نفر نیز مشروعیت‌بخش حاکم تلقی گردید؛ به این ترتیب حتی از عناصر مردمی فقه سیاسی نیز قرائتی استبدادی صورت گرفت.[۱۳]

در جمع‌بندی بحث حاضر که تمهیدی برای بحث آتی نیز هست، دیدگاه شهید صدر درباره نقطهٔ محوری در چالش‌های روش‌شناختی در حوزه فقه یعنی عقل اشاره می‌کنیم. به نظر ایشان، جایگاه عقل در مباحث روش‌شناختی، هم محل نزاع میان شیعه و اهل سنت است و هم محل نزاع میان خود شیعیان:

> درباره مشروعیت به کارگیری ادله عقلی در زمینه استنباط احکام فقهی دو نزاع و بحث وجود دارد: نخست، نزاع میان امامیه و دیگران در این باره که آیا می‌توان به دلیل عقلی ظنّیِ چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و همانند آن ـ که اهل سنت بنا را بر حجّیت آن نهاده‌اند ـ اعتماد کرد یا نه. امامیه به پیروی از امامان خود علیهم‌السلام بر جایز نبودن استناد به چنین دلیلی اجماع کرده‌اند؛ دوم، نزاع میان خود امامیه در این باره که آیا استنباط احکام

شرعی از ادلهٔ عقلی قطعی مشروع است یا نه. مشهور به درستی چنین استنباطی گراییده و محدثان به عدم حجّیت نظر داده‌اند.[۱۴]

چالش اصولی‌ها و اخباری‌ها

در عصر حضور معصوم در میان شیعیان در عرصه‌های مختلف و از جمله در حوزهٔ فقه سیاسی یکپارچگی حاکم بود. با غیبت امام دوازدهم، شیعیان دچار همان مشکلی شدند که اهل سنت پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دچار آن شده بودند. با این تفاوت که پیامبر رحلت کرده بود، اما امام دوازدهم زنده و در پس پرده غیبت بود. البته در دورهٔ غیبت صغرا چهار سفیر رابط شیعیان با امام مهدی علیه السلام بودند که مشکل به صورت جدی مطرح نشد. اما با اعلام پایان این دوره از سوی نایب چهارم، این سؤال برای شیعیان مطرح شد که در «حوادث واقعه» به چه کسی مراجعه کنند. امام در پاسخ به این پرسش فرمودند: «فأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم».[۱۵]

در تبیین این حدیث نیز سؤالات متعددی مطرح گردید که مقصود از «حوادث واقعه» چیست؟ «راوی حدیث» به چه کسانی گفته می‌شود؟ آیا پاسخ «حوادث واقعه» را، هرچه که باشند و هر جور که تفسیر شوند، باید از مفاد «احادیث» استخراج کرد و یا این که منظور چیز دیگری است؟ به هر حال، در میان شیعیان، در آغاز غیبت کبرا دو مکتب شکل گرفت: مکتب بغداد (عقل‌گرا) که کسانی چون ابن ابی عقیل عمانی، ابن جنید، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی آن را بنیان‌گذاری و رهبری کردند و مکتب قم (نقل‌گرا) که شیخ صدوق از آن حمایت می‌کرد.[۱۶] در دوره‌های بعدی، مکتب بغداد را کسانی چون ابن ادریس، محقق حلی، علامه حلی، شهید اول، محقق کرکی، شهید ثانی، محقق سبزواری، وحید بهبهانی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، شیخ انصاری، آخوند خراسانی، آیة الله نائینی و امام خمینی تداوم بخشیدند و تطور یافت[۱۷] و مکتب حدیث‌گرایان قم را عالمان اخباری چون ملامحمد امین استرآبادی در دورهٔ صفویه و میرزا محمد اخباری در دورهٔ قاجاریه بسط دادند و مرزهای خود را از جریان اجتهادی جدا کردند.[۱۸] البته سرانجام جریان اصولی و اجتهادی در قرن سیزدهم به پیروزی رسید؛[۱۹] اما با این حال، مجتهدانی ظهور کردند که هرچند در مقام نظر اصولی هستند، ولی در مقام فتوا به شیوه اخباری عمل می‌کنند.[۲۰]

از منظری کلی برخی از پژوهشگران معتقدند تمامی موارد اختلاف علمای اصولی و اخباری به جایگاه و پایگاه «عقل» در دین و شریعت بازمی‌گردد؛[۲۱] اما این دیدگاه آن قدر کلی است که می‌توان گفت در فهم تفاوت‌های اساسی بین این دو دیدگاه، کمکی نمی‌کند؛ از این رو در این جا سعی

می‌کنیم چالش‌های اساسی میان دو دیدگاه را به اختصار توضیح دهیم.

۱. اختلاف نظر در ابزارهای استنباط احکام شرعی: از دیدگاه اصولی‌ها، لازم است از «اصول فقه» به عنوان ابزار کشف حکم شرعی استفاده شود، در صورتی که اخباری‌ها آن را نمی‌پذیرند و معتقدند اصول فقه از دانش‌های بشری است که کاربرد آن در استنباط احکام شرعی باعث گمراهی وکج‌فهمی خواهد شد. با توجه به اهمیت این اختلاف و اهمیت دستگاه روش‌شناختی «اصول فقه» به عنوان متدلوژی فقه سیاسی و نیز وجود برخی از چالش‌ها میان اصولی‌ها که به چگونگی فهم آنها از این دستگاه روش‌شناختی برمی‌گردد، به برخی از ابعاد این دستگاه اشاره می‌کنیم.[۲۲]

اصول فقه دانستن قواعد کلی است که اگر مصادیق آنها را به دست آوریم و به آن قواعد ضمیمه کنیم نتیجهٔ آن حکم کلی فقهی می‌شود؛ برای مثال «دلالت امر بر وجوب» قاعده‌ای اصولی است، زیرا اگر مصداقی از «امر» مانند نفقه دادن به زن و فرزند را به دست بیاوریم و آن را به آن قاعده ضمیمه کنیم، یعنی بگوییم: «به نفقه دادن به زن و فرزند امر شده است» و «هر چیز که به آن امر شده واجب است» (زیرا در اصول فقه ثابت شده که امر بر وجوب دلالت می‌کند) پس «نفقه دادن به زن و فرزند واجب است»، و این نتیجه حکمی فقهی است.[۲۳]



درباره موضوع و مسائل اصول فقه بسیار سخن گفته شده است. آخوند خراسانی ـ از اصولی‌های خبره و صاحب نظر ـ موضوع علم اصول را کلی‌ای دانسته که بر تمام موضوعات و مسائل علم اصول منطبق است، چه از ادلهٔ اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) باشد یا نباشد. بر این اساس مسأله‌ای چون خبر واحد نیز با این که از ادله اربعه نیست، اما چون موضوع مسأله‌ای اصولی است تحت موضوع علم اصول داخل می‌شود.[۲۴] برای آشنایی با مسائل علم اصول مطالبی از کفایة الاصول آخوند خراسانی را در این جا می‌آوریم. ایشان مباحث اصول فقه را در دو جلد و تحت هشت مقصد و یک خاتمه ارائه کرده است. مقاصد پنج گانه جلد اول عبارتند از: ۱. اوامر، ۲. نواهی، ۳.مفاهیم، ۴. عام و خاص، ۵. مطلق و مقید. مطالب جلد دوم نیز عبارتند از: ۶. مباحث قطع، اجماع منقول به خبر واحد، شهرت و مسائل دیگری که ذیل عنوان امارات معتبر عقلی یا شرعی مورد بحث قرار داده است، ۷. اصول عملیه (برائت، تخییر، استصحاب و احتیاط)، ۸. مباحث مربوط به تعارض ادله و امارات. و در خاتمه کتاب، بحث اجتهاد و تقلید آمده است.

روشن است که اشاره به مباحث فوق در حد مقاله حاضر نیست، اما ناگزیر هستیم، به دلیل اهمیت بیشتر خبر واحد برای بحث حاضر، اشاره‌ای به آن داشته باشیم.

«خبر» به سخن منقول از معصوم گفته می‌شود و به اعتبار سند دارای دو قسم «متواتر» و «واحد» است.[۲۵] خبر متواتر خبری است که به دلیل کثرت ناقلان آن، امکان تبانی و توافق‌شان بر ساختن

وجعل خبر وجود نداشته باشد؛ به عبارت دیگر، کثرت ناقلان خبر ما را به حقانیت انتساب برساند. خبر واحد خبری است که به حد تواتر نرسد.

علمای اخباری تمام احادیث منقول از معصومین علیهم‌السلام را می‌پذیرند، چه واحد باشد و چه متواتر؛ اما اصولی‌ها اخبار متواتر را تحت شرایطی می‌پذیرند و درباره خبر واحد اختلاف نظر دارند. برخی از علمای اصولی، چون سید مرتضی، ابن براج، ابن زهره، طبرسی و ابن ادریس، خبر واحد را حجت نمی‌دانند که در نتیجه گستره شمول احکام شرع کاهش می‌یابد و بخش‌های بیشتری از مسائل زندگی در قلمرو مباحات قرار می‌گیرد.[۲۶] اما اکثر علمای اصولی با تقسیم خبر واحد به خبر صحیح، حسن، موثق و ضعیف، معتقدند با توجه به این که دلایلی بر اعتبار و حجیت خبر واحد وجود دارد، در صورتی که ناقل یا ناقلان خبر واحد از اعتبار و شرایط لازم برخوردار باشند، خبر واحد حجت است.[۲۷]

۲. اختلاف نظر در منابع و ادله احکام شرعی: اخباری‌های افراطی فقط یک منبع معرفتی قابل استناد به عنوان دلیل حکم شرعی قائل هستند و آن احادیث ائمه معصومین علیهم‌السلام است. از نظر اخباری‌ها، مخاطب قرآن پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام هستند. مردم مخاطب پیامبر به حساب نمی‌آیند، بلکه مخاطب پیامبر ائمه علیهم‌السلام هستند و مردم مخاطب ائمه محسوب می‌شوند. بنابراین هرچند تلاوت قرآن پاداش فراوانی دارد، اما ترجمه و تفسیر غیر مأثور قرآن امر پسندیده‌ای نیست. بر همین اساس، اخباری‌ها تفسیر غیر روایی قرآن را جایز نمی‌دانند. همچنین از نظر اخباری‌ها عقل هیچ جایگاهی در استنباط احکام ندارد و حتی در اصول دین نیز نقل‌گرایی را توصیه می‌کنند. اجماع نیز مورد قبول اینان نیست.

۳. اختلاف نظر در قلمرو شمول احکام: از نظر اخباری‌ها، پدیده‌ها در سه حوزه شرعی قابل طبقه‌بندی هستند: الف) اموری که حرمت آنها به طور آشکار فهمیده شده است؛ ب) اموری که حلیت یا وجوب آنها آشکارا مشخص شده است؛ ج) اموری که ابهام دارند و به عبارتی شبهه‌ناک هستند. واجب است از امور دسته سوم اجتناب کنیم و اصالة الاحتیاط و اصالة المنع والحظر در آنها جاری می‌گردد. لازمهٔ این نظریه دست برداشتن از تمامی پدیده‌های تمدنی جدید است. اما از نظر اصولی‌ها، پدیده‌ها در قالب سه گروه طبقه‌بندی می‌شوند: الف) آنچه حلال و وجوب آن روشن است؛ ب) آنچه حرمت آن ثابت شده است؛ ج) امور مباح. از نظر شرعی در تمام مواردی که مورد تردید هستند اصالة البرائة و اصالة الاباحه جاری می‌شود. بنابراین دامنه شمول احکام محدود و گستره آزادی انسان وسیع می‌شود. بر این اساس، مظاهر تمدنی در هر دورهٔ تاریخی، اگر مغایر با احکام بیّن شریعت نباشد، مجاز تلقّی می‌گردد.

۴. اختلاف نظر درباره اجتهاد و تقلید: از منظر اخباری‌ها، اجتهاد حرام است و در نتیجه تقلید از

مراجع تقلید نیز ممنوع است. حال این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه عالمان دینی از منظر اخباری‌ها چیست؟ اخباری‌ها مردم را به دو دستهٔ محدِّث و مستمع تقسیم می‌کنند و مستمع (کسی که نمی‌تواند مستقیماً از احادیث تکلیف شرعی خود را دریابد) باید به محدّث (کسی که حدیث‌دان است) مراجعه کند. شایان ذکر است که اخباری‌ها تمامی احادیث موجود در کتاب‌های حدیثی را معتبر می‌دانند و در این راستا از توقیع امام مهدی(ع) چنین برداشت می‌کنند که حوادث واقعه و نوپدید را باید در احادیث معصومان جست‌وجو کنیم و اگر در آنها پاسخی یافتیم، طبق آن عمل می‌کنیم؛ در غیر این صورت اجتناب و احتیاط لازم است.

اما اصولی‌ها معتقدند اجتهاد واجب کفایی است و از آن‌جا که مجتهدان موظّف هستند متناسب با شرایط زمان و مکان و تحولات درونی و بیرونی در موضوعات، حکم شرعی را استنباط کنند لازم است مردم از مجتهد زنده تقلید نمایند. «تقلید» در این جا به معنای مراجعه غیر کارشناس به کارشناس است. بنابراین در دیدگاه مجتهدان اصولی، فقها از جایگاه رهبری سیاسی جامعه برخوردار هستند و واجب است راهنمای مردم در حوادث واقعه ـ که همان حوادث سیاسی است ـ باشند. امام خمینی، از مجتهدان اصولی، تفسیری از حوادث واقعه ارائه کرده که مؤیّد ادعای ماست:



> حوادث واقعه چه چیز است؟ حادثه‌ها همین حوادث سیاسی است. حالا احکام جزء «حوادث» نیست. «و اما الحوادث الواقعه» رجوع کنید به فقها، حوادث همین سیاست‌هاست. این «حادثه‌ها» عبارت از اینهایی است که برای ملت‌ها پیش می‌آید. این است که باید مراجعه کنند به کسان دیگری که در رأس مثلاً هستند. و الّا مسأله گفتن و احکام شرعی جزء حوادث نیست. یک چیزهایی است که بوده است.[۲۸]

بر این اساس، برخی از مجتهدان اصولی، حتی عمل برخی از عالمان اصولی را نیز مورد انتقاد قرار داده و مدعی شده‌اند که فتوا و عمل این عالمان با عالمان اخباری تفاوتی ندارد، چون اجتهادشان در حوادث واقعه نیست، بلکه تمام تلاششان اجتهاد در حوادث سابقه و بیان احکام عبادی و فردی است. به نظر می‌رسد استمرار حکومت مشروع شیعی در عصر غیبت به رهبری فقهای واجد شرایط، از نتایج دیدگاه اصولی، و نظریه تعطیل حکومت مشروع شیعی در عصر غیبت از نتایج و لوازم دیدگاه اخباری می‌تواند باشد.

۵. دیدگاه درباره عقل و دانش‌های بشری: اخباری‌ها در حوزه دین و معارف دینی جایگاهی برای عقل و معارف بشری قائل نیستند و فقط اخبار و احادیث را مورد استناد قرار می‌دهند. بر این اساس، دانش‌هایی چون اصول فقه، فلسفه، عرفان، منطق، رجال و هر دانشی که بخواهد در کار استنباط معارف دینی وارد شود ممنوع و حرام است؛ در حالی که از نظر اصولی‌ها تمامی این دانش‌ها مشروع

است و از عقل نیز می‌توان کمک گرفت و حتی اصول دین به عنوان بخشی از معارف دینی، غیر قابل تقلید بوده و لازم است به صورت تحقیقی و عقلانی به دست آمده باشد. همچنین به نظر اصولی‌ها از عقل می‌توان در کشف ملاکات احکام غیر عبادی استفاده کرد و نیز عقل از طریق مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه می‌تواند در استنباط احکام شرعی، به ویژه احکام شرعی غیر عبادی، مؤثر و مفید باشد.

نکته شایان ذکر تفکیک میان دو کاربرد عقل است: گاهی عقل به عنوان منبع مستقل در تشریع به کار می‌رود وگاهی به عنوان روشی در استنباط احکام شرعی.[۲۹] به نظر می‌رسد در مباحث اصولی‌ها میان این دو کاربرد تفکیک لازم و صریح صورت نگرفته است. مدرسی طباطبایی و سید محمدباقر صدر ادعا کرده‌اند که حتی یک حکم فقهی جزئی هم نداریم که منبع تولید آن عقل بوده باشد. مدرسی طباطبایی می‌نویسد:

> برخی دانشمندان متأخر شیعی معتقدند که عقل یک منبع بالقوه برای فقه شیعی است؛ بدین معنا که اگرچه براساس ضوابط علم اصول فقه عقل به تنهایی می‌تواند حکم فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید، لیکن این مطلب عملاً در هیچ موردی اتفاق نیفتاده و تمامی احکام شرعی که براساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است، در همان حال، در قرآن و سنت مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی بیان شده است.[۳۰]

شهید صدر نیز می‌نویسد:

> آنچه دلیل عقلی نامیده می‌شود و مجتهدان ومحدثان درباره آن و در این خصوص که آیا عمل بدان رواست یا نه، اختلاف کرده‌اند. ما هرچند ایمان داریم که عمل بدین دلیل جایز است، اما حتی حکمی واحد نیافته‌ایم که اثبات آن بر دلیل عقل بدین معنا توقف داشته باشد، بلکه هر آنچه به دلیل عقل ثابت شود در همان زمان به کتاب یا سنت نیز ثابت است.[۳۱]

شهید صدر سپس با ارجاع اجماع به قول معصوم، نتیجه گرفته است که تنها منابعِ تولید معرفت شرعی، کتاب و سنت است.[۳۲]

به نظر می‌رسد در ارائه دیدگاه‌های فوق نوعی این نکته فراموش شده که عقل منبع صدور احکام کلی است نه احکام جزئی. در پرتو استدلال‌های کلی عقل، آیات و روایات به صورت خاصی فهمیده می‌شوند؛ برای مثال اصل برائت، اصل اباحه، اصل آسان‌گیری شارع، اصل مقدمه واجب، لزوم عادلانه بودن دستورهای شرعی، راضی نبودن شارع به اعمال و رفتارها و اوامر ظالمانه، قبح تکلیف

بما لایطاق و... کلیاتی هستند که در استنباط احکام جزئی تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم می‌گذارند. چنان که تعطیل «عقل» به عنوان منبع روشی و تولیدی در نزد اخباری‌ها، احکام جزئی متضادی را از همان احادیث به دست داده است.[۳۳] این در حالی است که برخی از فقها برای عقل و حتی اجماع استقلال معرفتی قائل شده‌اند؛ همان طور که در بیان آیة‌الله صدر دربارهٔ عقل نیز مشاهده شد.[۳۴]

بنابراین عقل هم به عنوان روش و هم به عنوان منبع مد نظر است، هرچند فقهای اصولی از دیرباز و شاید به نحوی فراگیر عقل را به مثابه روش به کار می‌بردند؛ برای مثال عقل از طریق بحث استلزام یا غیر مستقلات عقلیه به توسعه مدلول نص یا توسعه ظهور کمک فراوانی کرده است.[۳۵] همچنین عقل در امور غیر عبادی، از طریق کشف ملاکات احکام، پای علم، مصلحت و تجارب بشری را باز می‌کند و به تولید معرفت‌های مورد رضایت شارع کمک می‌کند.



اخباری گری، هرچند با تلاش‌های اصولیانی چون وحید بهبهانی و شیخ جعفر کاشف الغطاء شکست خورد، اما این شکست به معنای از صحنه خارج شدن تفکر اخباری‌گری نبود. بعدها اخباری‌گری به دو شکل ادامه حیات داد: یکی در قالب فرقه‌های جدیدی چون شیخی‌گری و دیگری، در پوشش اجتهاد و اصول‌گرایی. در این جا به اختصار به روند فعالیتی دسته اول می‌پردازیم.

تأکید اخباری‌ها بر دریافت پاسخ سؤالات شرعی از احادیث، آنها را به این نکته هدایت کرد که فلسفه امام زمان زندهٔ غایب همانا پاسخگویی به پرسش‌های شیعیان است. بر همین اساس، شیخ احمد احسایی قائل به «رکن رابع» گردید. رکن رابع، شیعهٔ دانشمندی است که از قوهٔ قدسی برخوردار است و به مدد آن می‌تواند با امام زمان و سایر ائمه ارتباط برقرار کند، پاسخ پرسش‌های خود را بگیرد و این پاسخ‌ها را در اختیار شیعیان قرار دهد.[۳۶] همین مبنا بعدها مورد ادعای علی‌محمد شیرازی مشهور به «باب» شد. علی‌محمد که از شاگردان سید کاظم رشتی - جانشین و شاگرد شیخ احمد احسایی - بود، در قبال مدعیان ارتباط با امام زمان، مدعی بابیت شد و به این ترتیب ضمن خارج کردن رقبای خود از صحنه پس از مدتی ادعای مهدویت و سپس ادعای پیامبری کرد. بهائی‌گری ادامه همین بابی‌گری بود که در قالب دین جدیدی مطرح شد.[۳۷]

مسیر دیگری که اخباری‌گری طی کرد، پوشیدن لباس اجتهاد و اصول‌گرایی بود. برخی از فقهای معاصر، جریان مجتهدان اصولی را به پنج گروه تقسیم کرده‌اند که عبارت است از:

۱. قائلان به اجتهاد براساس منابع و پایه‌های شناخت به گونه علمی. اجتهاد کسانی چون ابن ابی عقیل عمانی، ابن جنید، شیخ مفید و سید مرتضی از این قبیل بوده است؛

۲. قائلان به اجتهاد براساس ظاهر نصوص به گونه عملی و بدون تفریع و تطبیق. این مورد اجتهاد به معنای اصطلاحی نیست، بلکه از نظر لغوی اجتهاد و از نظر اصطلاحی اخباری‌گری است

که در قرن یازدهم و دوازدهم اخباری‌هایی چون استرآبادی آن را گسترش دادند؛

۳. قائلان به اجتهاد براساس منابع با تفریع و تطبیق منحصراً در حوزهٔ نظر، و پیشه کردن اخباری‌گری در حوزه فتوی و عمل؛

۴. قائلان به کارگیری اجتهاد در منابع شناخت هم در مرحله تئوری و هم در مقام عمل و فتوا، ولی بدون سنجیدن ابعاد قضایا و بررسی ملاکات احکام و عناوینی که بالذات در بستر زمان موضوعات احکامند و نیز بدون بررسی ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات که در طول زمان متحولند که در نتیجه احکام آنها نیز متحول می‌شود؛

۵. قائلان به اجتهاد در منابع در مقام نظر و عمل و توجه به مقتضیات زمان و مکان و بررسی موضوعات احکام از نظر ویژگی‌های درونی و بیرونی آنها.[۳۸]

همان طور که پیداست گروه سوم، هرچند در مقام نظر و تئوری اصولی و قائل به اجتهاد هستند، اما در مقام عمل و فتوا اخباری محسوب می‌شوند و فتاوایی که می‌دهند سراسر احتیاط‌آمیز و منع‌گراست، حتی برخی فقها مدعی‌اند که فتاوای این گروه از مجتهدان اصولی نسبت به فتاوای اخباری‌ها «خطرناک‌تر و زیان‌بارتر»[۳۹] است. همچنین تأثیر اخباری‌گری در گروه چهارم نیز مشهود است. به هر حال، اخباری‌گری، به عنوان یک جریان فکری و روش‌شناختی، هیچ گاه از صحنه فکر و عمل نفی نشده است.

در این‌جا به برخی از فتاوا، با توجه به دو مسلک روش‌شناختی مورد بحث، اشاره می‌کنیم:

۱. بحث کنترل جمعیت: با توجه به احادیث موجود، اخباری‌ها به حرمت کنترل جمعیت فتوا می‌دهند؛ اما مجتهدان اصولی دسته پنجم به جواز آن فتوا می‌دهند.

۲. بحث احتکار: از دیدگاه اخباری، حرمت احتکار محصور در گندم، جو، خرما و مویز است؛ در حالی که از دیدگاه مجتهدان، مصداق احتکار محدودیتی ندارد، بلکه متناسب با شرایط زمان و مکان و مصالح جامعه تعیین می‌شود.

۳. احیای زمین‌های موات: از دیدگاه اخباری‌ها، احیای زمین‌های موات برای همه افراد جایز و مالکیت بدون قید و شرط حاصل می‌شود؛ اما از دیدگاه اصولی‌ها زمین‌های موات امروز در اختیار دولت است.

۴. از دیدگاه اخباری‌ها، انفال برای شیعیان مباح و حلال است، برخلاف دیدگاه اصولی.

۵. از دیدگاه اصولی جواز مسابقه و شرط‌بندی منحصر در اسب‌دوانی و تیراندازی نیست، بلکه شامل تمام مواردی می‌شود که در آمادگی دفاعی جامعه اسلامی تأثیر دارد.

۶. اصولی‌ها بازی شطرنج به عنوان ورزش را حرام نمی‌دانند.

۷. مجتهدان خرید و فروش خون را امروزه بلااشکال می‌دانند.

۸. از دیدگاه اجتهاد اصولی، مجسمه‌سازی، قیافه‌شناسی، ستاره‌شناسی و خرید و فروش ادوات‌موسیقی غنایی، با توجه به تغییرات صورت گرفته در شرایط درونی یا بیرونی موضوعاتشان، اشکالی ندارد.[۴۰]

۹. از همهٔ این موارد مهم‌تر این که، براساس دیدگاه اصولی دسته پنجم، حکومت اسلامی می‌تواند در چارچوب مصالح عمومی دست به صدور احکام حکومتی و قانون‌گذاری بزند، هرچند این امر منجر به تعطیلی پاره‌ای از احکام اولیه شود. آنچه با عنوان ولایت مطلقه فقیه از آن یاد می‌شود، اشاره به چنین مضمونی دارد.[۴۱]

براساس این دیدگاه ـ که همان دیدگاه پنجم اصولی است ـ در موارد ذیل اجتهاد متحول می‌شود:

۱. در صورت تغییر در موضوع حکم، حکم شرعی نیز تغییر پیدا می‌کند.

۲. در صورت تغییر در ملاک حکم، حکم نیز تغییر می‌یابد، به ویژه این مورد در احکام غیر عبادی اتفاق می‌افتد.

۳. اجتهاد در آن‌جا که حکم مبتنی بر عرف باشد، با تحول عرف تحول می‌پذیرد و حکم دیگری جایگزین حکم اول می‌شود.[۴۲]



می‌توان از منظر دیگری، قائلان به اجتهاد را در دو گروه طبقه‌بندی کرد: گروه سنتی و گروه مصلح. اجتهاد سنتی تا حد زیادی فردی و غیر حکومتی است؛ اما اجتهاد مصلحان دارای نگرش حکومتی و اجتماعی است؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت دلیل این که اجتهاد سنتی (اجتهاد نوع اول، دوم و سوم) رنگ و بوی اخباری به خود گرفته، شاید تأثیرات اخباری‌گری هم نباشد بلکه دور بودن از حکومت چنین اجتهاداتی را شکل داده است؛ اما اجتهاد نوع پنجم، چون دغدغه اصلاح اجتماعی و به عبارتی دغدغه اجرای احکام اسلامی و تشکیل حکومت دینی را داشته، توانسته است ظرفیت‌ها و استعدادهای اجتهاد اصولی را تا حد زیادی فعلیت بخشد. از همین روست که مجتهدان مصلح در دو جبهه درگیر شده‌اند: از سویی با عالمان سنتی و از سوی دیگر با روشنفکرانی که دغدغه عصری کردن دین را داشته‌اند.

نکته مهم و شایان توجه این که متأسفانه در مجامع علمی جهان اسلام و جهان تفکیک روشنی میان سه گروه فوق صورت نگرفته و نوعاً در دو گروه مورد بحث قرار گرفته‌اند که نتایج زیان‌بار معرفتی و روش‌شناختی در پی داشته است.

براساس مطالب گذشته، نظریه‌های علمای اسلامی در خصوص نظام سیاسی را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد:

نظریه اول: در کتاب و سنت، هم اصول ارزشی حکومت (مثل عدالت) بیان شده و هم مسائل

شکلی حکومت مثل بیعت اهل حل و عقد. بدیهی است از شکل مورد نظر نباید خارج شویم مگر به مقدار ضرورت؛[۴۳]

نظریه دوم: در کتاب و سنت، تنها اصول ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان شده است نه شکل‌های آن. (نظر کسانی چون امام خمینی، اقبال، محمد مبارک[۴۴] و سایر مصلحان)؛

نظریه سوم: در کتاب و سنت، هیچ اصل ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان نشده است. اصول ارزشی کتاب و سنت فقط مربوط به «اخلاق فردی» است. این اصول فردی شامل حال حاکمان نیز می‌شود.[۴۵]

چالش مجتهدان و روشنفکران دینی

چالش‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی موجود میان این دو گروه را در موارد ذیل می‌توان ارائه کرد:

۱. اصول فقه یا مکاتب روش‌شناسی جدید: در حالی که مجتهدان همچنان بر ارزش ابزاری و روش‌شناختی اصول فقه تأکید می‌ورزند، برخی از روشنفکران دینی تلاش می‌کنند تا رهیافت‌های روش‌شناختی جدیدی چون هرمنوتیک، تحلیل گفتمانی و سایر نحله‌های تفسیری را پیشنهاد کنند. هرمنوتیک و دیگر روش‌های جدید اصول فقه را، به عنوان ابزاری برای کشف نظر دین، در حوزهٔ مبانی مورد چالش قرار داده است.

۲. کشف حقیقت و قرائت‌های مختلف: در حالی که مجتهدان همچنان بر وجود حقیقت واحد اصرار می‌ورزند و معتقدند تمامی تلاش‌ها برای به دست آوردن آن حقیقت باید متمرکز شود، روشنفکران دینی بر مشروعیت قرائت‌های مختلف از دین اصرار دارند. تمایز این دو دیدگاه در چیست؟ این سؤال از آن جهت مهم است که برخی از پژوهشگران به وجود فتاوای مختلف اشاره کرده و آن را با قرائت‌های مختلف یکسان پنداشته‌اند؛ در حالی که مجتهدان چنین تفسیری از اختلاف فتاوا ندارند. به نظر مجتهدان از میان فتاوای مختلف، تنها یکی می‌تواند درست و حاکی از حقیقت باشد و بقیه خطاست. بنابراین مختلف بودن فتاوا به نسبیّت و متعدد بودن حقیقت در نزد دانشمندان مختلف منجر نمی‌شود.

۳. فقه و علم: مجتهدان بر جایگاه فاخر فقه، به مثابه دانشی که عهده‌دار نظم بخشیدن به زندگی فردی و اجتماعی انسان و جامعه معاصر است اصرار می‌ورزند، در حالی که برخی از روشنفکران دینی معتقدند فقه عقلانیت خود را از دست داده و مدیریت فقهی امروزه کارآیی ندارد و باید مدیریت علمی محور قرار گیرد. همچنین به اعتقاد مجتهدان، علم فقه هم جنبهٔ تأسیسی دارد و هم جنبهٔ امضایی،

اما از نظر روشنفکران دینی، علم فقه فقط شأنیت پاسخ‌دهندگی دارد و نه شأن تأسیسی؛ به عبارت دیگر، مجتهدان به دینی کردن عصر می‌اندیشند، در حالی که روشنفکران دینی به عصری کردن دین مشغولند. علاوه بر این روشنفکران دینی بر نیاز مجتهد به علوم انسانی تجربی در تفقّه و اجتهاد تأکید می‌کنند، اما این مسأله هنوز در میان مجتهدان پذیرفته نشده است.

۴. فقه و اخلاق: تأکید روشنفکران دینی بر اخلاق، معنویت و جنبه‌های فردی دین بیش از تأکید آنها بر مقررات و احکام فقهی است؛ در حالی که مجتهدان عملاً تأکید بیشتری بر فقه داشته و دارند.[۴۶]

در نتیجه‌گیری از آنچه آمد، می‌توان نکات زیر را ارائه کرد:

۱. روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه هویتی تاریخی دارد. این هویت تاریخی در چالش‌های کلامی و فقهی میان تشیع و تسنن، چالش‌های روش‌شناختی اصولی‌ها و اخباری‌ها در درون مذهب شیعه، چالش‌های فقه حکومتی و فقه فردی در درون گروه مجتهدان و سرانجام چالش‌های موجود میان مجتهدان مصلح و روشنفکران دینی خود را نشان می‌دهد.



۲. چالش‌های فقه سیاسی شیعه و اهل سنت برخاسته از فلسفه‌ای است که هرکدام برای ختم نبوت قائلند: شیعه فلسفه ختم نبوت را در تداوم رهبری الهی در امامت منصوص و معصوم می‌دانند؛ اما اهل سنت فلسفه ختم نبوت را رشد و تکامل بشر و بی‌نیازی وی از وحی جدید قلمداد می‌کنند. همچنین غلبه اشعری‌گری بر فقه و کلام اهل سنت باعث شد تا ویژگی‌هایی چون تقدم نقل بر عقل، جبرگرایی و تفسیر اقتدارگرایانه از آموزه‌های دینی و تصویب‌گرایی و عدالت صحابه بر فقه سیاسی اهل سنت حاکم شود؛ در حالی که فقه سیاسی شیعه بعضاً در مقابل این ویژگی‌ها قرار دارد.

۳. چالش اخباری‌گری و اصول‌گرایی و پیروزی اصولی‌ها، بر مباحثی چون رهبری سیاسی فقها در عصر غیبت، امکان تداوم حکومت مشروع شیعی در عصر غیبت، وجوب تقلید از مجتهد زنده، تمسک به عقل به عنوان دلیل شرعی و روش فهم منابع شرعی (کتاب و سنت) و از همه مهم‌تر تأکید بر نقش عنصر زمان و مکان در ایجاد تحول در موضوعات یا ملاکات احکام، از دیگر ویژگی‌های فقه سیاسی شیعه بود که در این قسمت بر آن تأکید شد.

۴. تأثیرات اخباری‌گری بر پیدایش مذاهب و نیز اجتهاد مجتهدان سبب شکل‌گیری نحله مجتهدان اخباری شد. با این حال، در بستر تاریخ و تحولات اجتماعی مجتهدان اصولی مصلح توانستند با به فعلیت رساندن ظرفیت اجتهاد اصولی و تأسیس حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، همزمان با دو گروه مجتهدان سنتی و روشنفکران دینی به رویارویی بپردازند. تأکید مجتهدان اصولی مصلح بر فقه و جنبه‌های تأسیسی آن، تلاش در اجرا و تحقق ارزش‌های اسلامی، دینی کردن عصر، کشف حقایق دینی و به روز کردن اجتهاد بخش‌های دیگری از عقلانیت فقه سیاسی شیعه را به منصهٔ ظهور رسانده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدمهدی کرمی و محمد پورمند (نبی‌زاده)، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۰) ص ۲۰ و ۲۱.

۲. سید محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثانیه) ـ (قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱۹۷۸ م) ص ۱۳.

۳. محمود شهابی، ادوار فقه (تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲) ص ۶۴۴ـ۷۸۰.

۴. سید محمدباقر صدر، پیشین، ص ۱۳ـ۲۰.

۵. برای مطالعهٔ دیدگاه اهل سنت دربارهٔ ختم نبوت ر.ک: اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام (تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۵۶) ص ۱۴۴ـ۱۴۶. برای مطالعه دیدگاه شیعه ر.ک: جعفر سبحانی، معالم النبوة فی القرآن الکریم (اصفهان: مکتبة الامام امیرالمؤمنین، ۱۴۰۲) ص ۲۳۹.

۶. فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوک الملوک، تصحیح و مقدمه: محمدعلی موحد (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲) ص ۷۷ـ۹۰.

۷. همان، ص ۷۹.

۸. حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت (تهران: انتشارات بنیان، ۱۳۷۵) ص ۲۳۷ـ۲۴۳.

۹. حسین صابری، عقل و استباط فقهی (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۸۱) ص ۶۲۴.

۱۰. داود فیرحی، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) ص ۲۲۹ـ۲۳۲.

۱۱. همان، ص ۲۴۶ـ۲۵۲.

۱۲. همان، ص ۳۰۳ـ۳۰۸.

۱۳. همان، ص ۲۵۲ـ۲۶۴.

۱۴. سید محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول، نگارش، سیدمحمود هاشمی (بی‌جا: المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ ق) ج ۴، ص ۱۱۹. به نقل از: حسین صابری، عقل و استنباط فقهی، ص ۳۳.

۱۵. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی و محمد رازی (تهران: ۱۳۶۷) ج ۱۸، کتاب القضاء، باب ۱۱، حدیث ۹.

۱۶. ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقها (تهران: سمت، ۱۳۷۵) ص ۱۲۴ـ۱۳۶ (مکتب قم یا گروه محدثان) و ۱۳۶ـ۱۷۵

(مکتب بغداد یا گروه مجتهدان). از جمله علمای مکتب قم می‌توان به علی بن ابراهیم قمی ابن قُولَویه، ابن بابویه قمی و شیخ صدوق اشاره کرد.

۱۷. محمدابراهیم جنّاتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی (تهران: کیهان، ۱۳۷۲).

۱۸. همان، ص ۳۰۷ـ۳۷۱. به نظر آیةالله جنّاتی، محمدامین استرآبادی مؤسس و بنیان‌گذار اخباری‌گری نیست، بلکه بنیان‌گذار اصلی اخباری‌گری پدر همسرش محمد بن علی استرآبادی معروف به میرزا (متوفای ۱۰۲۸ ق) صاحب کتاب رجالی منهج المقال است. برخی نیز ابن ابی جمهور احسائی، معاصر محقق کرکی را بنیان‌گذار اخباری‌گری معرفی کرده‌اند، زیرا وی در کتاب عوالی اللئالی چنین مسلکی داشته است. (ر.ک: ابراهیم جنّاتی، پیشین، ص ۳۷۱).

۱۹. همان، ص ۲۹۳. علامه وحید بهبهانی میرزا محمد اخباری نیشابوری را شکست داد و عالمان اخباری را از کربلا، مرکز اصلی آنان، بیرون راند.



۲۰. همان، ص ۴۲۹.

۲۱. داود فیرحی، پیشین، ص ۲۷۳. برای بیان تفاوت‌های میان اخباری‌ها و اصولی‌ها عمدتاً از این کتاب استفاده شده و علاوه بر آن، به منبع ذیل نیز مراجعه شده است:

محمدابراهیم جنّاتی، ادوار اجتهاد؛ همو، روش‌های کلی استنباط در فقه از منظر فقهای اسلامی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰) ص ۲۷ـ۱۴۳.

۲۲. برخی از آثار در زمینه اصول فقه عبارتند از:

سید محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول، نگارش سید محمود هاشمی (بی‌جا: المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ق)؛ محمدرضا مظفر، اصول الفقه فی مباحث الالفاظ و الملازمات العقلیه و مباحث الحجّة و الأصول العملیه، تحقیق: عباسعلی الزارعی السبزواری (قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰)؛ امام روح‌الله خمینی، تهذیب الأصول، نگارش جعفر سبحانی (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)؛ مرتضی انصاری، فرائد الأصول (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق)؛ محمدکاظم خراسانی (آخوند خراسانی)، کفایة الاصول (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق)؛ سید ابوالقاسم خوئی، محاضرات فی اصول الفقه، نگارش محمد اسحاق فیاض (قم: دار انصاریان، ۱۴۱۰ ق)؛ علیرضا فیض، مبادی فقه و اصول (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳)؛ ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقها (تهران: سمت، ۱۳۷۵). در کتاب اخیر، دوره‌های تحول علم اصول طی هشت دوره مورد بررسی قرار گرفته و به آثار هر دوره اشاره شده است.

۲۳. ابوالقاسم گرجی، پیشین، ص ۳۰۰.

۲۴. محمد کاظم آخوند خراسانی، پیشین، ص ۲۲ و ۳۳۷.

۲۵. محمدرضا مظفر، پیشین، ص ۴۲۵؛ محمدکاظم آخوند خراسانی، پیشین، ص ۳۳۷. برای تعریف تفصیلی این اصطلاحات، ر.ک: عیسی ولایی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴).

۲۶. محمدکاظم آخوند خراسانی، پیشین، ص ۳۳۸ـ۳۳۹.

۲۷. محمدرضا مظفر، پیشین، ص ۴۲۸ـ۴۵۰؛ محمدکاظم آخوند خراسانی، پیشین، ص ۳۳۹ـ۳۵۳.

۲۸. امام روح الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۸، ص ۱۸۶. (نرم‌افزار صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی).

۲۹. محمدتقی کرمی، «ماهیت و وظیفهٔ عقل در فقه شیعه»، مجله نقد و نظر، ش ۲۷ـ۲۸، ص ۲۶۵.

۳۰. حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کلیات و کتاب‌شناسی) ترجمه محمد آصف فکرت (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۶۸) ص ۱۲.

۳۱. سید محمدباقر صدر، الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب اهل‌البیت (بیروت و مصر: دارالکتب اللبنانی و دارالکتب المصری، ۱۹۷۷) ص ۱۵.

۳۲. همان.

۳۳. در مباحث زیر، که در اصول فقه مطرح می‌شود، حداقل یک جزء عقلی وجود دارد: بحث اقسام وضع، معنای اسمی و حرفی، دخالت یا عدم دخالت قصد در افاده معنا، اشتراک و وقوع یا عدم وقوع آن، استعمال لفظ در اکثر از یک معنا، طلب و اراده، ارادهٔ تکوینی و تشریعی، اعتبار عقلی قصد قربت در طاعت، ماهیت امر و دلالت امر بر مرّة و تکرار یا فور و تراخی، اجزاء، مقدمه واجب، مسأله ضدّ، ترتّب، تداخل، عدم جواز امر با علم آمر به انتفای شرط آن، تضاد احکام خمسه، اجتماع امر و نهی، عدم صحت تکلیف معدوم، مسألهٔ بداء، تجزّی، اجتماع حکم ظاهری و واقعی، مسأله انسداد، وجوه عقلی حجیّت خبر واحد، ادلهٔ حجیّت ظنّ مطلق و ادلهٔ اصول عملیه. (ر.ک: محمدکاظم آخوند خراسانی، پیشین؛ حسن بن زین‌الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین (تهران: المکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۷۸ ق)؛ امام روح‌الله موسوی خمینی، پیشین؛ میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی‌قمی، قوانین الاصول (بی‌جا: چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ق)؛ محمدرضا مظفر، پیشین، حسین صابری، پیشین.

۳۴. محمدابراهیم جنّاتی، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۱۸۱ـ۲۱۹ (درباره اجماع) و ۲۲۴ـ۲۴۷ (درباره عقل).

۳۵. حسین صابری، پیشین، ص ۶۳۱.

۳۶. درباره شیخیه، مدعیات آنها و نیز افکار رهبرشان شیخ احمد احسایی، ر.ک: ابوالفضل شکوهی، گفتار در گرایش نظری و تحقیق در تفکر سیاسی سید جعفر کشفی (رساله کارشناسی ارشد) ـ (قم: موسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیه‌السلام، ۱۳۸۰) ص ۱۲۸ـ۱۵۹؛ زین‌العابدین ابراهیمی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی (تهران: ۱۳۷۳) ج ۶، ذیل عنوان «احسایی»؛ حامد الگار، «نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم»، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی، ترجمه عباس مخبر (تهران: طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۲).

۳۷. درباره بابیت ر.ک: ابوالفضل شکوهی، پیشین، ص ۸۸ به بعد؛ حامد الگار، پیشین.

۳۸. محمدابراهیم جنّاتی، ادوار اجتهاد، ص ۴۱۷ـ۴۲۲.

۳۹. همان.

۴۰. برای تفصیل موارد هشت‌گانه ر.ک: محمدابراهیم جنّاتی، روش‌های کلی استنباط در فقه (تهران، پژوهشگاه فرهنگ و

هنر اسلامی، ۱۳۸۰) ص ۱۰۳ـ۱۲۲.

۴۱. امام روح‌الله خمینی، پیشین، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۴۲. ابراهیم جناتی، روش‌های کلی استنباط، ص ۱۳۵ـ۱۳۹.

۴۳. مهدی نصیری، اسلام و تجدد، این کتاب به عنوان نمونه‌ای برای این دیدگاه مثال‌زدنی است (تهران: کتاب صبح، ۱۳۸۱).

۴۴. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت (تهران: طرح نو، ۱۳۷۵) ص ۶۴

۴۵. همان، ص ۶۶

۴۶. در این موارد ر.ک: محمد مجتهد شبستری، پیشین، ص ۱۳ـ۳۳، ۴۰ـ۴۵، ۵۲ـ۶۳ و ۱۳۳ـ۱۴۳؛ محمد مجتهد شبستری، «نقدی بر قرائت رسمی از دین» (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱)، مقالات مختلف کتاب به ویژه مقاله فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است. عبدالکریم سروش نیز در بسیاری از سخنرانی‌ها و مکتوبات خود بر این نکته پا می‌فشارد. از جمله در مقاله «دین اقلی و اکثر» در مجله کیان، ۴۱.



روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت*

تاریخ دریافت: ۸۲/۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۸۲/۲/۲۶

منصور میراحمدی**

موضوع اصلی نوشتار حاضر، بررسی و تحلیل فقه سیاسی اهل سنت بر اساس بنیادهای روش شناختی آن است. در این راستا، ابتدا رابطه فقه سیاسی اهل سنت با زبان و ادبیات عرب بررسی شده است، زیرا با توجه به گریز ناپذیری مراجعه به نص و سنت برای تنظیم زندگی سیاسی، ادبیات عرب مهم‌ترین ابزار معرفتی فقیه است. در بخش دوم، با اشاره به منابع فقه سیاسی اهل سنت، جایگاه هر یک از این منابع و ضرورت روش شناختی آنها طرح شده و نیز با توجه به جایگاه ویژه نص قرآنی، ضرورت و نحوه تحویل منابع دیگر به آن در فقه سیاسی اهل سنت تبیین گردیده است. در بخش پایانی نویسنده، نظریه‌های فقه سیاسی اهل سنت را به دو دسته نظریه‌های قدیم و جدید تقسیم کرده و تأثیر گذاری بنیادهای روش شناختی فقه سیاسی اهل سنت در این دو دوره بر شکل‌گیری ویژگی‌ها خاص هر دوره و در نتیجه ظهور تقسیم بندی مذکور را مورد بررسی قرار داده است.

واژه‌های کلیدی: روش‌شناسی، فقه سیاسی، اهل سنت، اجتهاد، عقل‌گرایی، خلافت، شورا.

مقدمه

تجزیه و تحلیل هر علمی مستلزم بازشناسی بنیادهای روش‌شناختی آن علم در کنار بنیادهای دیگر و به ویژه بنیادهای معرفت‌شناختی است. افزون بر این، شناسایی علوم، تفکیک و تمایز آنها نیز

* گزیده‌ای از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

** حجةالاسلام منصور میراحمدی عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع).

نیازمند تبیین این بنیادهاست.

هرچند که شناخت صحیح و دقیق فقه سیاسی اهل سنت با بررسی توأمان بنیادهای روش‌شناختی‌و معرفت شناختی امکان‌پذیر است، در این مقاله تنها به بنیادهای روش‌شناختی بسنده می‌شود. همچنین با توجه به برجستگی دیدگاه‌های شافعی، بر آرای وی تأکید بیشتری خواهد شد.

فقه سیاسی

فهم مفهوم فقه سیاسی و نیز تبیین جایگاه آن در میان علوم دیگر، بدون مراجعه به دانش سیاسی دوره میانه امکان‌پذیر نیست. نگاهی گذرا به تاریخچه شکل‌گیری دانش سیاسی مسلمانان بیانگر این واقعیت است که فقه سیاسی متأخر از برخی دیگر از معارف اسلامی در دوران میانه شکل گرفته و به تدریج ویژگی‌های خاصی به خود گرفته و به یک شاخه علمی مستقل تبدیل شده است. هر چند که دیدگاه‌های مختلفی درباره تقلیدی، ترکیبی یا تأسیسی بودن دانش سیاسی مسلمانان مطرح شده است،[1] مقاله حاضر ضمن تأکید بر تأسیسی بودن آن، تأثیرپذیری آن از فرهنگ و علوم قبل از اسلام را نیز می‌پذیرد.



این دانش در دوران شکل‌گیری خود علی‌رغم هویت سازی اسلامی و حفظ تمایز نه تنها در مقابل میراث و دانش‌های قبل از اسلام (ایران، یونان و روم) موضع سلبی و دافعه مطلق نداشت بلکه در یک مواجهه فعّال و با توجه به شرایط تمدنی خود به گزینش‌های معقولی اقدام کرده و بسیاری از میراث گذشته را در بافت عقلانیت سیاسی مسلمانان ملحوظ نمود.[2]

مراجعه به این سنّت فکری، ضرورت بازخوانی آثار مکتوب اندیشمندان و نویسندگان این دوران را آشکار می‌سازد که در این میان، آثار ابو نصر محمد فارابی (۲۵۵ ـ ۳۲۹ه) به ویژه احصاء العلوم و الملّه از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. فارابی در احصاء العلوم به شمارش و توضیح علوم رایج زمانه خود پرداخته، پنج علم لسان، منطق، تعالیم، طبیعی و مدنی و اجزای آن را توضیح می‌دهد. از نظر وی، علم مدنی علمی است که از انواع افعال و رفتار ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌کند.[3] علم مدنی جایگاه بسیار بالایی در فلسفه سیاسی فارابی و همچنین در میان علوم دیگر دارد. فارابی سپس به تعریف علم فقه، پرداخته است و آن را علمی می‌داند که انسان را قادر به استخراج و استنباط حدود و احکامی می‌سازد که واضع شریعت آنها را معین نکرده است و نیز صحت و درستی آنها را بر اساس غرض و هدف واضع شریعت برای انسان آشکار می‌سازد.[4] همچنین در کتاب الملة، فقه را صناعتی می‌داند که انسان بتواند به مدد آن، با استفاده از احکام موضوعه و مصرّحه (و اصول کلی)، به استخراج و استنباط حکم آنچه

واضع شریعت به تحدید و بیانش تصریح نکرده بپردازد و درستی این تقدیر بر طبق غرض شارع، در کلّیت دینی است که برای امت خاصی تشریع کرده است.[5]

بنابراین فقه سیاسی بخشی از علم مدنی عام است که علم مدنی عام در احصاء العلوم فارابی به دو قسم فقه مدنی و حکمت مدنی و هر یک از این دو نیز به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است. فقه مدنی ـ و به اصطلاح امروز فقه سیاسی ـ در زمره فقه عملی و در کنار فقه نظری ـ و به اصطلاح امروز کلام سیاسی ـ قرار می‌گیرد. موضوع فقه مدنی (سیاسی) رفتار و عمل سیاسی مسلمانان است که احکام آن را با استفاده از منابع فقهی استنباط و بیان می‌کند. در نتیجه فقه سیاسی در برگیرنده احکام و مقررات زندگی سیاسی بر اساس قوانین شریعت است.

برخی از نویسندگان در تعریف فقه سیاسی به «مسائل» آن توجه کرده و بر اساس آن فقه سیاسی را چنین تعریف کرده‌اند:

> در فقه مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع‌آوری وجوهات شرعیه، مؤلفة قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت‌های دیگر، تولّا و تبرّا، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیر مستقیم مطرح شده است که به آنها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود.[6]

بر اساس رویکرد فوق، فقه سیاسی حقوق و تکالیف انسان را بر اساس شریعت در مسائل سیاسی و اجتماعی بیان می‌کند؛ از این رو می‌توان موضوع فقه سیاسی را رفتارها و اعمال سیاسی انسان و به طور مختصر زندگی سیاسی دانست؛ بنابراین فقه سیاسی تنها به رفتارهای عمومی توجه داشته، حوزه خصوصی افراد را دربرنمی‌گیرد. فقه سیاسی بر این اساس به تنظیم زندگی انسان و تبیین احکام مربوط به رفتارهای انسان‌ها در حوزه عمومی می‌پردازد.

در تعریفی دیگر از فقه سیاسی آمده است: «الفقه السیاسی هو الفهم الدقیق لشئون الأمّة الداخلیة والخارجیة و تدبیر هذه الشئون و رعایتها علی ضوء احکام الشریعة و هدیها».[7] در این تعریف، هم به موضوع فقه سیاسی (شؤون داخلی و خارجی امت) و هم هدف آن (فهم دقیق شؤون و تدبیر آنها) اشاره شده است.

مبنای تدبیر شؤون جامعه نیز در این تعریف، احکام شرعی دانسته شده است که بنیان روش‌شناختی استدلال‌های فقه سیاسی را نیز نشان می‌دهد.

فقه سیاسی اهل سنت

فقه سیاسی اهل سنت بسان شاخه‌ای از فقه اهل سنت، بر اساس آرا و دیدگاه‌های بنیان‌گذاران این فقه یعنی شافعی، مالکی، حنبلی و حنفی شکل گرفته است و از این جهت شاید بتوان چهار مکتب فقهی را درباره آن نام برد؛ امّا به لحاظ روش‌شناختی ـ که مبنای مقاله حاضر است ـ بیشترین سهم را در این بین ابن ادریس شافعی دارد. شافعی با تأسیس اصول فقه، بنیاد روش‌شناختی فقه و فقه سیاسی را با تمام ویژگی‌ها و نتایج آن تدارک کرد. او که در جدال دو سویه بین معتزله و مرجئه از یک طرف و نزاع قومی (شعوبی) عرب و فارس از سوی دیگر قرار داشت ـ نزاعی که سرانجام شکل دینی به خود گرفته و حول تأویل نصوص دین تمرکز یافت ـ نظامی روش‌شناختی ارائه کرد که مهم‌ترین و اصیل‌ترین تجربه فقهی ـ سیاسی اهل سنت تا کنون بر آن استوار بوده است.[۸]

البته در تکوین فقه سیاسی اهل سنت، علاوه بر تلاش‌های فقهی شافعی، تلاش‌های کلامی ـ معرفت‌شناختی ابو الحسن اشعری نیز حایز اهمیت است که مبانی کلامی فقه سیاسی را تدارک دیده و استدلال‌های فقهی اهل سنت بر پایه آن استوار شده است. بر این اساس، در مجموع بنیاد دوگانه فقه سیاسی سنی در دوره میانه را اندیشه‌های این دو متفکر شکل می‌دهند.[۹]



زبان‌شناسی و فقه سیاسی اهل سنت

فقه سیاسی به دلیل ارتباط زیاد با نص قرآن و سنت، رابطه تنگاتنگی با زبان عربی و در نتیجه ادبیات عرب دارد. همان طوری که گذشت، فقه سیاسی تنظیم کننده زندگی سیاسی بر اساس آموزه‌های دینی است که در مرحله اول در قرآن کریم و در مرحله دوم در سنّت پیامبر منعکس شده است. به همین دلیل ویژگی اصلی فقه سیاسی، نص‌گرایی است. توجه به نصّ، از این حقیقت نشأت می‌گیرد که از دیدگاه مسلمانان، تعالیم دینی که از طریق وحی ابلاغ شده، تنها ویژه پیامبر نبوده، دیگران را نیز در نظر دارد. این بحث، با وجود سابقه‌اش، در دوران جدید بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. یکی از مباحثی که در اصول فقه در بحث الفاظ از گذشته مورد توجه بوده، «اختصاص یا عدم اختصاص خطاب‌های قرآنی به پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب وی» است. در این بحث اکثر علمای اصول ضمن نفی عمومیت الفاظ خطابی از قبیل «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا»، شمول حکمی در مورد متأخرین زمانی و مسلمانان دوران بعد را از طریق ادله دیگر از جمله اجماع و دلیل ضرورت اثبات کرده‌اند.

بدین ترتیب امکان استنباط احکام از نصوص قرآنی برای تمامی دوره‌ها فراهم می‌گردد.

تفاوت اساسی دوران قدیم و جدید در این بحث، در این است که در دوران جدید به ویژه در میان

نویسندگان عرب، توجه بیشتری به نص و نحوه دلالت آن صورت گرفته و از مباحث رایج در میان آنان بوده است. بسیاری از نویسندگان عرب، به تبیین مفهوم نص و حقیقت آن پرداخته‌اند. برای نمونه، نصر حامد ابو زید بر این باور است که نص قرآنی حد فاصل میان دو مرحله از تاریخ فرهنگ عربی (مرحله شفاهی و مرحله تدوین) است.[10] بر این اساس نص قرآن نقش بسیار مهمی در گذار از فرهنگ شفاهی به فرهنگ مدوّن عربی ایفا کرده است. از نظر ابو زید، پیام نص قرآن ویژه پیامبر نبوده، توده مردم را نیز دربرمی‌گیرد:

> پیام گنجانده شده در عمل ارتباطی وحی، خواه پیامی زبانی باشد یا غیر زبانی، تنها به دریافت کنندهٔ نخست [= پیامبر] اختصاص ندارد، بلکه غرض [از فرو فرستادن آن] ابلاغ و اعلام آن به عامه مردم است. حال اگر این پیام، پیام زبانی ـ گفتاری باشد ـ چنان که این حکم در مورد قرآن صدق می‌کند ـ سزاوار است که منطوق لفظی این پیام (وحی) بدون هیچ تغییر و تبدیل یا تحریفی ابلاغ شود.[11]

دقت در عبارت فوق، سه نکته اساسی را آشکار می‌سازد: اولاً، پیام وحی اختصاصی به پیامبر ندارد، توده مردم را هم شامل می‌شود؛ ثانیاً، پیام وحی پیامی زبانی وگفتاری است؛ و ثالثاً، ضرورت حفظ منطوق لفظی این پیام از هر گونه تحریف و تغییری. تأمل در این نکات، این حقیقت را روشن می‌سازد که در میان مسلمانان به ویژه اعراب، توجه به فهم پیام قرآن و تلاش در جهت حفظ آن، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بوده و دقیقاً به همین دلیل دو علم ادبیات عرب و اصول فقه با اقبال زیادی مواجه شده است.

ادبیات و زبان‌شناسی (علم اللسان) جایگاه والایی در فقه سیاسی دارد. هر گونه استنباطی در فقه سیاسی بدون کاربست ادبیات امکان‌پذیر نیست. بحث برتری ادبیات بر منطق و یا بر عکس و نیز نیاز جامعه و فرهنگ اسلامی بر منطق در کنار ادبیات، از مباحث رایج در قرن چهارم هجری بوده است. این مباحث به گونه مناظره‌ای علمی میان طرفداران ادبیات و طرفداران منطق یونانی در این دوران، منعکس شده است. دسته اول و در رأس آنها ابو سعید سیرافی بر این باور بودند که ادبیات همان کارویژه منطق را (تمییز کلام درست از نادرست) دارد؛ در حالی که دسته دوم و در رأس آنها متی بن یونس معتقد بودند میان منطق و ادبیات تفاوت وجود دارد؛ موضوع منطق معناست، ولی موضوع ادبیات لفظ است و به دلیل تقدم معنا بر لفظ، منطق بر ادبیات مقدم است و در نتیجه در جامعه و فرهنگ اسلامی علاوه بر ادبیات به منطق نیز نیازمندیم. فارابی با ردّ هر دو دیدگاه، بر این باور بود که لفظ و معنا جدایی‌ناپذیرند، از این رو وجود منطق باعث بی‌نیازی از ادبیات نمی‌شود و برعکس؛ البته کارکرد این دو متفاوت است. ادبیات ناظر به الفاظ در زبان خاصی است، در حالی که منطق ناظر

به زبان خاصی نیست؛ از این رو به نظر فارابی، زبان‌شناسی فی الجمله از دو چیز بحث می‌کند: نخست، الفاظ دالّ بر معانی و شناخت مدلول آنها در امت خاص؛ دوم، شناخت قوانین این الفاظ. اما موضوعات منطق عبارت است از قوانین در معقولات از آن جهت که مدلول الفاظند و الفاظ از آن حیث که دلالت کنندهٔ بر معقولات هستند.[۱۲]

با توجه به مطالب گذشته، جایگاه ادبیات در فقه سیاسی آشکار می‌شود. فقه سیاسی و فقیه سیاسی برای تنظیم زندگی سیاسی، ناگزیر از مراجعه به نص و سنت است و در نتیجه برای فهم مدلول الفاظ به کار رفته در این متون، نیازمند ادبیات و استخدام قواعد آن است و دانستن منطق و به کارگیری آن موجب بی‌نیازی از ادبیات نمی‌شود؛ از این رو مهم‌ترین ابزار معرفتی برای فقیه سیاسی، ادبیات عربی و زبان‌شناسی عربی است. ابزار بودن ادبیات عرب، بیانگر تقدم زمانی این شاخه علمی بر سایر علوم اسلامی نیز می‌باشد. ادبیات عرب به لحاظ زمانی نیز بر علومی از قبیل حدیث، فقه، اصول فقه و کلام تقدم دارد. عبد الجواد یاسین نحوه پیدایش فقه را با توجه به نص این گونه توضیح می‌دهد: «چون وظیفه نص، عمل در زندگی خارجی است، طبیعی است که «فقه» به وجود آید. فقه مجموعه‌ای از احکام است که از احتکاک نص با زندگی خارجی برخاسته است».[۱۳]



بنابراین به دلیل تلاش برای فهم نص، فقه پدید آمد و فقه در این راستا ناگزیر بود از ادبیات عرب بهره گیرد. البته فقه در فهم نص، موجودیت مستقلی یافته و در سیر تکاملی‌اش حجمی گسترده‌تر پیدا کرده است. به گفته یاسین، زمانی بر اسلام گذشته که غیر نص چیزی نبود، امّا زمانی بر آن گذشته که به نص، فقه و فکر اضافه شده و فقه همچون نص از ناحیه عملی از جایگاه بالایی برخوردار گشته است. سپس در تکوین عقل مسلمانان، مرجعیت فقه بر نص افزون گشته و در نتیجه حجم فقه در منظومه فکری مسلمانان بیش از حجم نص گردیده است، در حالی که فقه مترادف نص نیست، زیرا فقه نتیجه احتکاک نص با زندگی واقعی انسان در زمان و مکان خاص است، در حالی که نص آن وحی مجرد و قبل از انجام این احتکاک است.[۱۴]

اکنون با توجه به چنین جایگاهی، نوع و میزان تأثیرگذاری ادبیات و زبان‌شناسی بر استنباط‌های فقه سیاسی آشکار می‌گردد. اگر زبان‌شناسی مهم‌ترین ابزار معرفتی فقه سیاسی است، میزان آشنایی فقیه با زبان عربی و قواعد آن بر میزان صحّت و رواییِ استنباط‌های آن فقیه تأثیر زیادی بر جای خواهد گذاشت. بی‌تردید، هر چه قدر این آشنایی بیشتر باشد، فقیه از قدرت بکارگیری بیشتری برخوردار بوده، توانایی استنباط نیز بیشتر می‌گردد و علاوه بر این، اعتبار و رواییِ استنباط‌های او نیز بیشتر خواهد شد.

فقه سیاسی اهل سنت، این جایگاه والا را برای ادبیات عرب به رسمیت شناخته است؛ برای نمونه شافعی تفسیر نص را بدون آشنایی و فهم ادبیات عرب ممکن نمی‌داند. از نظر وی، فهم نص

مستلزم فهم لغت عربی خالص از هر گونه تأثیرات اجنبی وکلمات بیگانه است؛[15] از این رو لهجه قریش را بر لهجه‌های دیگر عربی برتری داده و نه تنها از زبان عربی در فهم نص دفاع می‌کند که از خالص بودن لغت و لهجه قریش نیز دفاع کرده، بر برتری آن بر سایر لغات و لهجه‌های عربی تأکید می‌ورزد.[16] تأکید شافعی بر عربیّت و ضرورت آن با لهجه صحیح عربی (قریش) به حدّی است که در آرای تفصیلی فقهی‌اش نیز بر آن تأکید کرده و وضعیت مسلمانان غیر عرب را لحاظ نمی‌کند. به گفته نصر حامد ابو زید، این تأکید شافعی در واقع تکلیف مالایطاق بر افراد غیر عرب است و از سطح یک اختلاف فرعی فقهی فراتر رفته است.[17]

اما بی‌تردید در این میان سنّت بر دیگر منابع (اجماع و قیاس) برتری دارد. سنّت مهم‌ترین منبعی است که مفسّرِ قرآن به حساب می‌آید؛ از این رو پس از قرآن، سنّت قرار می‌گیرد و در مرتبه بعد، اجماع و سپس قیاس. در این بخش پس از توضیح هر یک از این منابع، جایگاه عقل و روش عقلی را در استنباط‌های فقه سیاسی اهل سنت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

منابع فقه سیاسی اهل سنت

۱. قرآن کریم

قرآن مهم‌ترین منبع و مصدر فقه سیاسی اهل سنت است و از این رو از اهمیت بسیار زیادی در نوع و میزان اعتبار استنباط‌های فقه سیاسی برخوردار است. قرآن از آن رو در رأس منابع فقه سیاسی قرار می‌گیرد، که دربرگیرندهٔ وحی الهی است. «وحی» در پژوهش‌های معناشناختی از جمله کلمات «کانونی» است که در قرآن به کار رفته است. از این دیدگاه، وحی اساساً مفهومی زبان‌شناختی است که در قرآن دو جنبه متفاوت ولی با اهمیت برابر دارد: یکی از آنها مربوط به سخن وکلام بودن آن به دقیق‌ترین معنای فنّی «کلام» و متمایز از «لسان» (زبان) است. جنبه دیگر به این واقعیت وابسته است که از همهٔ زبان‌های فرهنگی که در زمان ظهور اسلام در دسترس بود، خدا عمداً زبان عربی را به عنوان وسیله تکلّم خود برگزید نه بر حسب تصادف و اتفاق [18] و تجزیه معناشناختی واژه «وحی» بیانگر این است که وحی (کلام الهی) دو جزء مفهومی داشته که با ترکیب آنها مفهوم واقعی آن شکل می‌گیرد. به گفته ایزوتسو خود امکان بازگرداندن وحی به صورت تحلیلی‌تر «کلام خدا» به وضوح نشان می‌دهد که این نمود از لحاظ معناشناختی دو نقطه تأکید متفاوت دارد: خدا وکلام. به عبارت دیگر، این مفهوم بر دو پایه ایستاده است.[19] البته این دو جزء لازم است در کنار هم مورد توجه قرار گیرند تا معنای صحیح و دقیق این کلمه را دریابیم، چرا که تأکید بر هر یک از این دو جزء بدون توجه به جزء دیگر، بخشی از مفهوم واقعی آن را نشان می‌دهد و ما را از توجه به جزء دیگر باز می‌دارد؛ از

این رو در مفهوم وحی لازم است به هر دو توجه کرد و همانطوری که ایزوتسو نتیجه می‌گیرد:

بنابراین مقاومت در برابر رسیدن به این نتیجه دشوار است که تا آن جا که به کلام خدا مربوط می‌شود، وحی امری اسرارآمیز است و وجه مشترکی با رفتار زبان‌شناختی بشری ندارد و تا آن حد که به کلام بودن آن ارتباط پیدا می‌کند، می‌بایستی همهٔ خصوصیات اساسی کلام بشری را داشته باشد.[20]

بنابراین کنار هم قرار گرفتن این دو جزء، ترکیبی می‌سازد که ضمن متعالی بودن، قابلیت فهم بشری را نیز به همراه دارد. بدیهی است که اگر جزء دوم نباشد، نمی‌توان تعالیم وحیانی را پایه و مبنای زندگی بشری قرار داد. توجه به نکات ذکر شده اهمیت نص قرآنی را به عنوان مهم‌ترین منبع استنباط‌های فقه سیاسی در راستای تنظیم زندگی سیاسی آشکار می‌سازد. در فقه سیاسی اهل سنت، به ویژه در فقه شافعی، قرآن به عنوان نخستین و مهمترین منبع استنباط‌های فقهی از جایگاه مهمی برخوردار است. شافعی در استنباط‌های فقهی خود برای کشف احکام زندگی، مطابقت با نص را شرط اساسی می‌داند و در نتیجه در روش‌شناسی خود بر نص قرآن تأکید زیادی می‌کند. امّا «نخستین گام او در پژوهش از نص قرآن کشف دلالت زبانی آن در قلمرو زبان عربی است و چنین می‌اندیشد که معنای نصّ منحصراً در حوزهٔ ساختارهای نحوی زبان عرب نهفته است».[21]



شافعی در تاکید بر عربیت نص تا آن‌جا پیش می‌رود که بحث اصالت عربی الفاظ غیر عربی قرآن را نیز مطرح می‌کند. وی بر خلاف بسیاری از کسانی که معتقدند در قرآن کلماتی به کار رفته که در اصل واژه غیر عربی هستند، اعتقاد دارد که این الفاظ در واقع و در اصل عربی بوده‌اند. نصر حامد ابو زید می‌گوید:

شافعی بر خلاف نظریه غالب در دورانش، بر این باور است که الفاظی که گفته می‌شود [در قرآن] غیر عربی هستند. در واقع الفاظ عربی هستند وکسانی که بر خلاف این سخن می‌گویند اساس و ریشهٔ این الفاظ را نمی‌دانند. پس خیال کرده‌اند که عربی نیستند.[22]

۲. سنّت

سنّت دومین منبع روش‌شناختی فقه سیاسی اهل سنت و مهم‌ترین منبع پس از قرآن به حساب می‌آید. در خصوص سنّت بحث‌های متعددی صورت گرفته که از دیدگاه مقاله حاضر، توجه به دو بحث از اهمیت زیادی برخوردار است:

۱. ضرورت روش‌شناختی سنّت: یکی از بحث‌های مهم درباره سنّت، اثبات ضرورت آن است. اگر قرآن کریم دربرگیرنده قواعد و قوانینی است که می‌توان بر اساس آنها به تنظیم زندگی سیاسی

پرداخت، دیگر چه نیازی به سنّت در استنباط احکام زندگی سیاسی وجود دارد. دیدگاه برخی از فقهای اهل سنت بیانگر این حقیقت است که مراجعه به سنّت در واقع راه‌حلی است برای مشکل روش‌شناختی که در مورد قرآن وجود دارد. از آن‌جا که قرآن دارای آیات متعددی است که برخی از آنها دلالت آشکار و صریح ندارد، به لحاظ روش‌شناختی، فهم این آیات از دسترسی انسان خارج می‌شود؛ برای نمونه، شافعی در یک تقسیم‌بندی کلی آیات قرآن را به سه بخش تقسیم می‌کند: آیاتی که دلالت صریح دارند، آیاتی که در آنها حکم صریحی نیامده و آیاتی که به اجتهاد مردم واگذار شده است. ولی راه‌حل فهم احکام غیر صریح را بر اساس خود قرآن مراجعه به سنت دانسته، حکم دسته سوم را نیز وجوب اجتهاد دانسته است. بنابراین شافعی با طرح سنت، مشکل روش‌شناختی عدم دسترسی به آیات غیر صریح را حل می‌کند.

۲. استقلال و عدم استقلال سنّت: آیا در فقه سیاسی اهل سنت، سنّت در کنار قرآن منبع مستقلی تلقی می‌شود؟ منظور از استقلال سنت در کنار قرآن، امکان وضع قانون واحکام از سوی پیامبر در امور غیر منصوص است. در این بحث اختلاف نظر وجود دارد. منشأ این اختلاف نظر وحی دانستن سنّت از سوی برخی و عدم آن از سوی برخی دیگر است. شافعی در این بین تلاش می‌کند با طرح این بحث که قرآن مصدر مشروعیت سنّت است، سنّت را به نص قرآنی برگردانده و همان حکم قرآن را بر آن بار کند؛ از این رو از سه جهت سنّت را متعلق به کتاب می‌داند:

۱. به لحاظ شباهت دلالی: در جایی که سنت مطابق با نص قرآن باشد، سنت تکرار نص قرآنی است و در واقع، سنّت ناقل قرآن محسوب می‌گردد؛

۲. به لحاظ ارتباط تفسیری: در چنین حالتی سنت مفسّر قرآن محسوب می‌شود. برخی از آیات قرآن به جهت عموم واجمال با سنّت تفسیر می‌گردند و در این تفسیر خاص و مقیّد آیات روشن می‌شود؛

۳. به لحاظ کسب مشروعیت تشریع مستقل سنّت از قرآن: در مواردی که نص قرآن وجود ندارد، پیامبر می‌تواند به وضع احکام و قوانین بپردازد که در چنین حالتی مشروعیت این تشریع نشأت گرفته از قرآن است وبدین جهت حتی در این حالت نیز ارتباط دلالی سنّت با نصّ نیز محفوظ است. به گفتهٔ شافعی:

> سنن رسول خدا با کتاب خدا دو وجه دارد: وجه اول، نص کتاب که رسول خدا آن گونه که خداوند آن را نازل کرده از آن تبعیت می‌کند و دیگری، کلامی که رسول خدا در آن مقصود خداوند را در قرآن بیان می‌کند... در این دو وجه اختلافی نیست، و وجه سوم، آنچه که رسول خدا در مواردی که نص قرآن وجود ندارد، وضع نماید.[۲۳]

بنابراین علاوه بر این که سنت پیامبر در واقع مفسّر قرآن است، از نوعی استقلال نیز برخوردار است. مطابق این دیدگاه می‌توان بر اساس سنت پیامبر در مواردی که نص وجود ندارد، به استخراج احکام زندگی سیاسی پرداخت. لازمهٔ چنین دیدگاهی در واقع این است که تمامی اقوال، افعال و تقریرات پیامبر (سنّت) از وحی صادر شده باشد و در نتیجه پیروی از تمامی رفتارهای پیامبر لازم و ضروری است. این مطلب یکی از مهمترین تبعات منطقی این دیدگاه است.

۳. اجماع



اجماع سومین منبع روش شناختی فقه سیاسی اهل سنت محسوب می‌گردد. منظور از اجماع، توافق مسلمانان به ویژه صحابهٔ نخستین در حکم یک مسأله است؛ از این رو اجماع مترادف با عمل و رأی صحابه دانسته شده است. بر اساس این دیدگاه، رأی و عمل صحابه از حجیت برخوردار بوده و می‌توان بر اساس آن به استنباط و استخراج احکام زندگی و از جمله زندگی سیاسی دست زد. تبیین جایگاه اجماع به عنوان یک منبع روش‌شناختی نیز مستلزم تبیین ضرورت روش‌شناختی آن و نیز میزان استقلال آن از دو منبع قرآن و سنت است.

۱. ضرورت روش شناختی اجماع: با توجه به نصّ محوری و نص گرایی فقه سیاسی اهل سنت، به‌کارگیری اجماع به عنوان یکی از روش‌های مُهم استنباط‌های فقهی، نیازمند اثبات ضرورت آن است. در این جا نیز فقه سیاسی اهل سنت استدلال مشابه سنت ارائه می‌کند. هر چند بر اساس این دیدگاه سنّت ضرورت بیشتری دارد چرا که تفسیر کننده آیات غیر صریح قرآن است، اما اجماع نیز نقش روشنگری و تفسیر را از زاویهٔ دیگر ایفا می‌کند. از این دیدگاه، مراجعه به آیات قرآن و سنّت به ویژه در باب سیاست، بیانگر این واقعیت است که درباره برخی از رفتارها و به ویژه رفتارهای سیاسی سخن صریح و آشکاری از قرآن و سنّت یافت نمی‌شود، در نتیجه منبعی دیگر برای پر کردن این خلأ لازم و ضروری می‌نماید. فقه سیاسی اهل سنت این خلأ روش‌شناختی را با طرح «اجماع» پر می‌کند.

۲. استقلال و عدم استقلال اجماع: اجماع با توجه به ضرورت روش‌شناختی که برای آن ذکر شد، از جایگاه مستقلی برخوردار نیست؛ به عبارت دیگر، حجیت اجماع برگرفته از حجیت نص قرآنی و سنّت پیامبر است و در کنار آن دو به تفسیرشان می‌پردازد. به گفته شافعی، حجیت اجماع از این روست که وجود مخالف سنّت پیامبر در آن بعید است چرا که سنن رسول از عموم علما و جمع صحابه غایب نیست اگر چه برخی از علما نسبت به آن آگاه نباشند.[۲۴] همچنین وی در پاسخ به یک سؤال درباره دلیل حجیت اجماع می‌گوید: اگر اجماع کنندگان آنچه را که بر آن اجماع کرده‌اند از رسول‌الله حکایت

کنند، در این صورت حکم سنت را دارد، ولی اگر آن را حکایت نکنند ما به این دلیل از آنها تبعیت می‌کنیم که می‌دانیم تمامی آنها بر خلاف سنت رسول خدا و بر خطا و اشتباه اتفاق رأی پیدا نمی‌کنند؛ از این رو می‌توان سنت را حکایت مروّی و اجماع را حکایت غیر مروّی دانست. با توجه به این که در این برداشت از مفهوم اجماع بر عمل و رأی صحابه تأکید می‌شود، در نتیجه عمل صحابه نوعی مرجعیت عام و فراگیر پیدا می‌کند.

۴. قیاس

قیاس، ملحق کردن حکم مسائلی به حکم مسائل دیگر است. در قیاس، احکام مسائلی که در سه منبع قرآن، سنت و اجماع به صراحت یافت نمی‌شود به احکام مسائل مشابهی که حکم آنها به صراحت در این سه منبع ذکر شده، قیاس گردیده و بر مقیاس آنها، حکم آن مسائل بیان می‌گردد. البته در برخی از نوشته‌ها از منبع چهارم به «اجتهاد» تعبیر شده است، اما اجتهاد مفهومی وسیع‌تر دارد. اجتهاد اقسامی دارد: ۱. اجتهاد در مورد نص قطعی که همه مسلمانان آن را منع کرده‌اند؛ ۲. اجتهاد در موردی که نه اجماع و نه نصی در آن است؛ ۳. اجتهاد در فهم نص ثابت به خبر متواتر و غیره؛ ۴. اجتهاد در روایت به خبر واحد.[۲۵] قیاس در این تقسیم بندی ذیل قسم دوم قرار می‌گیرد. به هر حال تبیین جایگاه قیاس نیز با توجه به تبیین ضرورت روش‌شناختی و میزان استقلال آن آشکار می‌گردد:

۱. ضرورت روش‌شناختی قیاس: توجه به مفهوم قیاس، ضرورت روش شناختی آن را آشکار می‌سازد. قیاس برای پر کردن یک خلأ روش شناختی ـ امّا نه به اهمیت خلأ روش‌شناختی سنت و اجماع ـ طرح شده است. ضرورت قیاس بیشتر با توجه به واقعیت‌های زندگی آشکار گردیده است. تنظیم زندگی و از جمله زندگی سیاسی نیازمند قواعد و قوانینی است که گاه در قرآن و سنّت نیامده و از عمل و رأی صحابه نیز نمی‌توان قواعد و قوانینی را استنباط کرد. از این رو واقعیت‌های زندگی سیاسی ضرورتی روش‌شناختی برای پناه بردن به قیاس را به بار آورده است که بر اساس آن فقهای اهل سنت احکام لازم را برای تنظیم زندگی سیاسی بیان می‌کنند.

۲. استقلال و عدم استقلال قیاس: قیاس به عنوان یک منبع روش‌شناختی، اساساً وابسته به کتاب، سنت و اجماع است و هیچ گونه استقلالی ندارد. بر این اساس لازم است فقیه در به کار بردن آن پایه و مبنایی ثابت را در قرآن، سنت یا اجماع بیابد و به آن قیاس کند. در نتیجه قیاس به کتاب، سنت و اجماع منبع چهارم استنباط‌های فقه سیاسی محسوب می‌شود و حجیت خود را از کتاب، سنت و اجماع می‌گیرد.

جایگاه عقل در استنباط‌های فقه سیاسی

بر اساس آنچه گذشت، روشن می‌شود که در فقه سیاسی اهل سنت، «عقل» و استنباط‌های عقلی مورد توجه قرار نگرفته است. قرآن مهم‌ترین منبع روش‌شناختی و سنت مهم‌ترین مفسّر این منبع و اجماع مهم‌ترین و معتبرترین راه دست‌یابی به احکام غیر صریح امّا مکنون در قرآن و سنت است. در این دیدگاه اجماع و عمل و رأی صحابه نه از باب مجتهد بودن آنان، بلکه از این جهت که آنان در واقع آشنا به سنّت هستند، حجیت دارد. بنابراین در اجماع نیز تعقل و استدلال عقلی صحابه مورد توجه قرار نمی‌گیرد، چرا که در این صورت عملاً اجماع غیر ممکن یا بعید بود. طرح «قیاس» در فقه سیاسی اهل سنت نیز نمی‌تواند به مفهوم توجه به عقل و روش عقلی در استنباط‌های فقهی باشد. قیاس از آن جا حجیت می‌یابد که بر پایه ثابت و قطعی از قرآن و سنت و اجماع بنا می‌گردد. الحاق احکام غیر صریح به احکام صریح که جوهرهٔ قیاس است، قیاس را به روشی تبدیل می‌سازد که حجیت آن برگرفته از آن احکام صریح و ثابت است. بدیهی است در چنین روشی، عقل به عنوان یک منبع مستقل در کنار منابع دیگر قرار نمی‌گیرد و در نتیجه طرح قیاس در فقه سیاسی اهل سنت نمی‌تواند زمینه‌های لازم برای به کارگیری عقل در استنباط‌های فقهی را به همراه آورد. در نتیجه می‌توان گفت که فقه سیاسی اهل سنّت به لحاظ روش‌شناختی اساساً نص‌گرا بوده و به لحاظ معرفت شناختی نقل را بر عقل مقدم می‌دارد.



طبقه‌بندی نظریه‌های فقه سیاسی اهل سنت

نظریه‌های فقه سیاسی اهل سنت همچون سایر حوزه‌های علمی و معرفتی به دسته‌های مختلفی قابل تقسیم است. بر اساس دیدگاه مقاله حاضر می‌توان آنها را در دو دسته کلی قدیم و جدید طبقه‌بندی کرد. آنچه باعث چنین تقسیم بندی می‌گردد، نه تنها تفاوت زمانی فقه سیاسی قدیم و جدید، بلکه تفاوت معرفتی و گفتمانی این دو است. تغییراتی که در اثر عوامل مختلف نظری و جامعه‌شناختی در فقه سیاسی اهل سنت ایجاد شده، ماهیت و قالب فقه سیاسی را متحول ساخته و در نتیجه دو گفتمان نسبتاً متمایز در فقه سیاسی اهل سنت ایجاد کرده است.

در این جا به بررسی تغییرات اساسی در پیش فهم‌های فقها و فقه سیاسی می‌پردازیم. در این راستا با توجه به تغییرات ایجاد شده در پیش فهم‌های فقه سیاسی و فقهای اهل سنت، به توضیح چگونگی تغییر در گفتمان فقه سیاسی اهل سنت پرداخته، ویژگی‌های عمومی نظریه‌های قدیم وجدید سیاسی اهل سنت را بیان می‌کنیم.

۱. نص گرایی فقه سیاسی قدیم و نص ـ عقل گرایی فقه سیاسی جدید

فقه سیاسی اهل سنت بر مبنای نص و با محوریت آن شکل گرفت. توجه به نص قرآنی به عنوان یگانه منبع شناخت احکام زندگی سیاسی، فقه اهل سنت را به تحویل دیگر منابع شناخت (سنت، اجماع و قیاس) به نص قرآنی سوق داد. از این رو، طبیعی بود که چنین دیدگاهی به نص‌گرایی و کنار زدن عقل و روش عقلی در استنباط‌های فقهی رو آورد. عوامل متعددی در چنین امری نقش ایفا کرده است. مراجعه به آیات قرآن به ویژه آیاتی که بر ضرورت مراجعه به عقل و به کارگیری آن در زندگی دلالت دارند، این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا فقه سیاسی اهل سنتِ نص‌گرا، عقل را به یک باره و به طور کامل از شیوه‌های استنباط احکام زندگی سیاسی به کنار می‌زند و به گونه‌ای منابع دیگر را به نص تحویل برده و عقل را به عنوان یک منبع روش‌شناختی به رسمیت نمی‌شناسد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی تحولات پدید آمده در جامعه علمی مسلمانان به ویژه در دوره میانه است. بررسی این تحولات نمایانگر این واقعیت است که در این دوره، در نتیجه نزاع دو مکتب کلامی اشعری و معتزله، مکتب عقل گرای معتزلی به حاشیه رفت. البته مکتب معتزله تا اواخر قرن سوم به لحاظ کلامی تقریباً بلا معارض بود و اهل سنت در برابر دیدگاه‌های کلامی معتزله تنها به دیدگاه ظاهرگرایانه «اهل حدیث» متکی بودند، اما تحولات پدید آمده در اواخر قرن سوم و آغاز قرن چهارم مکتب کلامی دیگر شکل گرفت؛ روی‌گردانی ابوالحسن اشعری، شاگرد قاضی عبدالجبار معتزلی، از مکتب اعتزال، خلأ تئوریک اهل حدیث را برطرف کرد و اهل حدیث دو دسته شدند: «اشاعره یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلّم را جایز می‌شمارند و حنابله یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند».[۲۶]

عامل دیگری که باعث طرد معتزله و رونق مکتب اشعری و در نتیجه زوال عقل‌گرایی گردید، «غایله محنت بود، زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مأمون می‌خواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادث بودن قرآن بنمایند و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خون‌ریزی‌ها و زندانی‌ها و شکنجه‌ها و بی‌خانمانی‌ها آورد که جامعه مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسؤول این حادثه می‌دانستند و این جهت سبب بیزاری بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد».[۲۷]

از این رو خطای معتزله در این حادثه نیز عامل دیگری برای زوال این مکتب و رونق اشاعره و در نتیجه زوال عقل‌گرایی محسوب می‌گردد. ظهور، تقویت و رونق مکتب اشعری، از سویی تضعیف و زوال مکتب اعتزال و از سوی دیگر تضعیف و زوال تدریجی مکتب اهل سنت حنبلی را به دنبال داشت. در واقع مکتب اشعری در این دوران مکتب میانه‌ای تلقی گردید که از سویی در عدم توجه به نص، افراط معتزله را نمی‌پذیرفت و از سوی دیگر به تفریط مکتب حنابله در عدم توجه به عقل

و استدلال‌های کلامی باور نداشت. مکتب اشعری ضمن پذیرش نص و اصالت آن، به تأسیس مبانی کلامی خاص برای این دیدگاه پرداخته و در نتیجه مبانی و اصول کلامی لازم در دفاع از دیدگاه‌های فقهی اهل سنت را فراهم ساخته است. بدین ترتیب، کلام اشعری عقل گرایی در استدلال‌های فقهی را ردّ کرد و پایه‌های عقلی آموزه‌های اعتقادی اهل سنت را آن گونه که در مکتب معتزله منعکس شده بود، تخریب کرد. بدیهی است این دیدگاه نه تنها نمی‌تواند عقل را به عنوان یک منبع روش‌شناختی در کنار سایر منابع (قرآن، سنت، اجماع و قیاس) قرار دهد، بلکه منابع دیگر را نیز به نص تحویل می‌برد.

تقدم نقل بر عقل در مکتب اشعری بعدها از سوی دیگر فقها و اندیشمندان اهل سنت به اشکال دیگر و با استدلال‌های مختلفی تبیین گردید. یکی از این متفکران، امام محمد غزالی بود. غزالی علاوه بر کلام، با توجه به علایق خاصش که مهم‌ترین آنها علاقه به عرفان و تصوف بود، به پردازش دیگری از این نظریه پرداخت که در نتیجه نص گرایی فقه سیاسی اهل سنت با تبیین و استدلالی دیگر همچنان تقویت گردید. غزالی از موضع چنین علاقه‌ای است که سنت نص گرایی و ضدیت با عقل را تداوم بخشید. وی حملات تندی بر فلسفه کرد و در چنین فضایی روز به روز عقل‌گرایی از میان مباحث فقهی رخت بر می‌بست. نتیجه چنین وضعیتی، تقویت نص‌گرایی و فراهم‌شدن مبانی‌کلامی آن برای فقه سیاسی اهل سنت بود. به گفته یکی از نویسندگان، در نتیجه علمای مذهبی به ویژه علمای اهل سنت و حدیث و معتقدان به ظواهر احکام و آیات در بین مسلمانان تقویت شدند و به پیروی از همفکران پیشین خود هرگونه استدلال و توسل به عقل برای حل معضلات دینی را جسارت‌آمیز دانستند.[۲۸]



پس از غزالی نص‌گرایی همچنان به عنوان خصلت اصلی فقه سیاسی اهل سنت باقی ماند تا این که در اثر تحولات پدید آمده در قرون اخیر در جهان اسلام به ویژه الغای خلافت و رویارویی جهان اسلام با غرب و مقابله سنّت و تجدد، در این خصلت تحول مهمی اتفاق افتاد و چهره فقه سیاسی اهل سنت را تغییر داد. مهم‌ترین تغییری که از این لحاظ در فقه سیاسی اهل سنت رخ داد توجه به عقل به عنوان یک منبع روش‌شناختی در کنار دیگر منابع است. فقه سیاسی جدید اهل سنت در کنار توجه به نص و حفظ آن، راه استدلال عقلی و تأمل عقلانی در نص را گشود و از این زاویه عقل و روش عقلی را در استنباط‌های فقهی معتبر ساخت. نتیجه این تحول روش‌شناختی شکل‌گیری سه گرایش و نظریه در اندیشه سیاسی جدید اهل سنت بوده است: اول، نظریه‌ای که با فرض استقلال نسبی دو حوزه دین و سیاست معتقد به وجود برخی اصول سیاسی در اسلام است؛ دوم، نظریه جدید حکومت اسلامی؛ سوم، نظریه علمانیت.[۲۹]

نظریه اول که نخستین بار در رساله «الخلافة و سلطة الامّه» در سال ۱۹۲۲م منتشر شد، با استدلال فقهی به مسأله جدایی خلافت و سلطنت می‌پردازد و چند نکته اساسی را مطرح می‌کند: ۱.باوجود رابطه دین و سیاست در اسلام، این دو حوزه از یکدیگر استقلال نسبی دارند؛ ۲. خلافت بیش از آن که مسأله‌ای دینی باشد امری دنیوی و سیاسی است؛ ۳. دین اسلام فقط برخی از اصول سیاسی را بیان کرده است. این اصول ثابت و غیر زمانی هستند؛ ۴. شکل حکومت امری غیر دینی و در نتیجه تاریخی و متحول است؛ ۵. تحول اشکال حکومت ناشی از اصول ثابت دینی و مبتنی بر آن اصول است؛ ۶. به این ترتیب، حکومت اسلامی دارای اصول ثابت دینی و اشکال متحول تاریخی است.[۳۰] همانطوری که از این نکات به دست می‌آید، این نظریه از دیدگاه غالب فقه سیاسی اهل سنت یعنی نص‌گرایی فاصله گرفته و با خارج کردن شکل حکومت از دین و پذیرش نوعی استقلال نسبی برای دین و سیاست در اسلام، زمینه عقل‌گرایی و به کارگیری عقل در این مسائل را فراهم ساخته است. دخالت عقل در فهم اصول و قواعد زندگی سیاسی و نیز شکل و ساختار حکومت اسلامی، از جمله مفروضات یا پیامدهای این نظریه محسوب می‌شود.

نظریه دوم، «حکومت اسلامی» را نیز محمد رشید رضا برای اولین بار در همان سال (۱۹۲۲م) طی مقالاتی در مجله المنار مطرح کرد. این مقالات در سال ۱۹۲۶م با عنوان الخلافة او الامامة العظمی منتشر شد. رشید رضا در طرح این نظریه، بازگشت به حکومت اسلامی یا خلافت اسلامی را مطرح می‌کند. ارکان اصلی اندیشه سیاسی رشید رضا را می‌توان این گونه خلاصه کرد: ۱. سیاست جزئی از دین است و اسلام کامل‌ترین دینی است که جامع دنیا و آخرت و دین و سیاست می‌باشد؛ ۲. حکومت اسلامی ویژگی‌های خاصی دارد که قابل تطبیق و تقلیل به انواع دیگر حکومت نیست؛ ۳.حکومت اسلامی دارای شکل ثابتی است. بر اساس این شکل، مسلمانان به وسیله امامی واحد با ویژگی‌ها و شرایطی معیّن، رهبری می‌شوند؛ ۴. بنابر اجماع مسلمانان، امامت و حکومت واحد است، از این رو تعدد خلافت اعتبار موقّت و محدود به ضرورت دارد؛ ۵. در حالت گسترش دولت‌های قومی به دلیل این که مسلمانان دارای مذاهب و اقوام متعدد هستند، هر ملّتی می‌تواند به طور موقت خلیفه داشته باشد؛ ۶. رشیدرضا خواهان وحدت مسلمانان بود، لذا تمهیداتی برای تبدیل جماعت متفرق مسلمانان به حکومت واحد اسلامی ارائه کرد.[۳۱]

هر چند دقت در عبارات فوق، بیانگر تأکید رشیدرضا بر بازگشت به خلافت اسلامی است، اما در آن، انتقال از خلافت به حکومت اسلامی نیز ملاحظه می‌شود. آنچه از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت دارد این است که به گفته حمید عنایت، طرح او برای بازسازی خلافت دو جهش مستقیم بر دو مسأله مهم اجتماعی داشت: اصل حاکمیت مردم و امکان وضع قوانین از جانب بشر.[۳۲] بی‌تردید طرح این

مسأله بدون توجه به عقل و فاصله گرفتن از دیدگاه غالب امکان‌پذیر نیست. البته این نظریه که هم نص و هم عقل را در نظر می‌گیرد، بیشتر از سوی محمد عبده مطرح شده بود. اول بار عبده بود که با قدرت و قاطعیت علیه اخذ و اقتباس قوانین و تأسیسات (نهادهای) بیگانه به ویژه غربی بحث کرد و آن را ناشی از قشری‌گری و عدم تحرکی که در نگرش فقهی سنتی نهفته بود می‌دانست که با جهل از منابع بی‌پایان شریعت، برای نوآوری‌ها و مسائل جدید حقوقی و قانونی، این اندیشه غلط را القا کرده که اسلام طبیعتاً نمی‌تواند از عهده پیچیدگی‌های روزافزون زندگی جدید برآید، از این رو مسلمانان ناچارند به قوانین بیگانه متوسل شوند.[۳۳] به همین دلیل، عبده منابع روش شناختی پیشین فقه اهل سنت را ناکافی دانسته و به تأسیس دو منبع دیگر روش شناختیِ اصل استصلاح یا مصالح (اولویت دادن به مصالح همگانی به عنوان مبنایی برای استنباط قوانین از کتاب و سنت) و روش اختیار (انتخاب) یا تلفیق (مقایسه و ترکیب نکات بهتر هر یک از چهار مذهب فقهی سنی و حتی رأی مستقل فقها بی آن که لزوماً از یکی از آن چهار مذهب نشأت بگیرد) پرداخت.[۳۴]



بنابراین می‌توان در جمع‌بندی از نظریه دوم به این نکته اشاره کرد که طرح نظریه حکومت اسلامی که با هدف احیای خلافت مطرح شده، ضمن حفظ عناصر و مؤلفه‌هایی از نص‌گرایی، زمینه‌های مؤثری برای عقل‌گرایی را نیز فراهم ساخته است؟ واین بیانگر تحول در فقه سیاسی جدید اهل سنت محسوب می‌گردد.

نظریه سوم، علمانیّت نیز در پاسخ به بحران زمانه مطرح شده است. علی عبدالرازق برای اولین بار این نظریه را در کتاب الاسلام و اصول الحکم در سال ۱۹۲۵م مطرح کرد. نظریه وی که به دنیایی کردن سیاست ختم می‌شود دارای ارکانی است که مهم‌ترین آن عبارتند از: ۱. دین و سیاست مستقل از یکدیگرند؛ ۲. پیامبر اسلام تنها مبعوث به رسالت و ابلاغ وحی بود و نه منصوب به حکومت؛ ۳. هیچ یک از منابع اسلام اعم از کتاب و سنت و حتی اجماع دلالت صریحی بر مسأله خلافت ندارد؛ ۴. با توجه به موارد یاد شده فقه الخلافة قابل تأسیس نیست و سالبهٔ به انتفای موضوع است.[۳۵] عبارات بالا، به روشنی تحول روش شناختی مورد نظر را نشان می‌دهد. اگر نظریه اول و دوم عقل را در کنار نص به عنوان منبع شناخت اندیشه‌های سیاسی اسلام به رسمیت می‌شناختند، نظریه سوم با خارج ساختن سیاست از دایره دین و عرفی کردن آن؛ به طور کامل نص را از این مسأله خارج ساخته و تنها مبنای تأسیس حکومت را عقل آدمی معرفی می‌کند. هر چند چنین تحولی در واقع مسأله خلافت را امری کاملاً غیر دینی و خارج از منابع اسلامی می‌داند و در نتیجه در ظاهر بحث مذکور را از حوزه فقه سیاسی اهل سنت خارج می‌سازد، چرا که او الغای خلافت را دست‌مایه قرارداد تا حمله‌ای نیرومند به کل مکتب سنتی اندیشه سیاسی اسلامی بکند و در این زمینه، نه فقط با آرا و عقاید علمای سنت‌گرا

بلکه حتی با تجدد خواهانی چون رشیدرضا که علی‌رغم بعضی اختلاف نظرها با احساسات جزمی او شریک بود، درمی‌افتاد؛[۳۶] امّا با توجه به روش بحث مذکور که روش فقهی است، می‌توان این تحول را همچنان در حوزه فقه سیاسی اهل سنت دانست. او به هر حال برای اثبات نظریه خودش به منابع اسلامی مراجعه می‌کند و نشان می‌دهد که در این منابع به صراحت خلافت ذکر نشده است.

به هر تقدیر مطالعه و بررسی روند تحول پدید آمده در نظریات سه‌گانه مذکور، به خوبی تحول روش شناختی فقه سیاسی اهل سنت را نمایان می‌سازد. هر یک از این نظریات به ویژه نظریه دوم و سوم در سال‌های بعد مورد توجه بسیاری از نویسندگان و فقهای اهل سنت قرار گرفته و به صورت نظریه‌های منسجم تری عرضه شده است. این تحول روش شناختی، تحول در موضوعات و مسائل فقه سیاسی را به دنبال داشته و در نتیجه گفتمان جدیدی از فقه سیاسی اهل سنت به وجود آمده است که به همین دلیل، امکان تقسیم‌بندی فقه سیاسی اهل سنت به قدیم و جدید را فراهم ساخته است.

۲. تلاش برای رهایی از گذشته‌گرایی با طرح «اجتهاد» در فقه سیاسی جدید

فقه سیاسی قدیم اهل سنت با تأکید بر عمل صحابه به عنوان مقوّم مفهوم اجماع، به صحابه‌گروی و گذشته‌گرایی سوق پیدا کرده بود. عمل و رأی صحابه بر این اساس مهم‌ترین مفسّر قرآن و سنّت پیامبر تلقی می‌شد و در چنان جایگاهی قرار گرفت که مخالفت با آن همچون مخالفت با کتاب و سنّت به حساب می‌آمد. علّت این امر، اثبات مشروعیت عمل صحابه بر اساس مشروعیت کتاب و سنت بود. از این دیدگاه، فهم صحابه به دلیل بی‌واسطگی آن از سنّت پیامبر، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار گردید و می‌توان آن را مصدر و مرجعیت مشروعی برای رفتارهای سیاسی تلقی کرد.

این دیدگاه نیازمند مبنای کلامی از سوی متکلمان اهل سنت بود که با طرح نظریه کلامی «عدالت صحابه» این نیاز برطرف گردید. نظریه عدالت صحابه در واقع، تبیین تئوریک مشروعیت عمل و رأی صحابه تلقی می‌گردد. از نظر اهل سنت همه صحابه عادل هستند. از نظر آنان:

> اصحاب رسول خدا ﷺ کسانی هستند که شاهد وحی و تنزیل بوده، و آیین تفسیر و تأویل را می‌دانسته‌اند و کسانی هستند که خدای عزّوجلّ آنها را به مصاحبت و یاری و برقراری دین پیغمبر و آشکار کردن حق او برگزیده و آنها را صحابه پیغمبر کرده است... پس در دین آگاهی و تفقه پیدا کرده و امر و نهی و مراد خدا را شناخته‌اند، چرا که رسول خدا را با چشم دیده و تفسیر کتاب خدا و تأویل آن را از او دریافته‌اند و این همه را از او گرفته و از شخص او استنباط کرده‌اند.[۳۷]

مصاحبت با پیامبر و مشاهده رفتار پیامبر وگرفتن تعالیم وی و در نتیجه رسیدن به اجتهاد و تفقه، مهم‌ترین دلیل به رسمیت شناختن عدالت صحابه است. البته در تعریف صحابه اختلاف نظر وجود دارد، امّا به رغم این اختلاف نظر، در عدالت جملهٔ آنان اتفاق نظر هست به گونه‌ای که مخالفان این نظریه را بدعت‌گذار می‌دانند: «اهل سنت اتفاق نظر دارند که همه صحابیان عادل هستند و جز به ندرت از اهل بدعت مخالف این نظر نیست».[۳۸]

فقه سیاسی جدید اهل سنت با تلقی «عقل» به عنوان یک منبع اساسی در فهم و استنباط‌های فقهی، زمینه اجتهاد و به کارگیری عقل در استنباط احکام زندگی را فراهم ساخته است.

بنابراین هر چند که طرح اجتهاد به مفهوم بریدن از صحابه و مرجعیت علمی آنان نیست، امّا به هر حال زمینه‌های رهایی از گذشته‌نگری را فراهم ساخته است. بر این اساس می‌توان تلاش‌های مذکور را نشانه شکل‌گیری یکی دیگر از عناصر گفتمان جدید در فقه سیاسی اهل سنت دانست.



۳. خلافت محوری فقه سیاسی قدیم و شورا محوری فقه سیاسی جدید

فقه سیاسی قدیم اهل سنت اساساً خلافت محور است و این امر با توجه به مسائل و موضوعاتی که مورد تأکید قرار گرفته، کاملاً مشهود است. از دیدگاه روش‌شناسی، چنین حالتی کاملاً منطقی به نظر می‌رسد. تأکید بر عمل و رأی صحابه و پذیرش آن به عنوان مهم‌ترین مرجع و منبع روش شناختی برای فهم و تفسیر قرآن و سنّت، به محور شدن خلافت به عنوان الگوی صحیح حکومت پس از رحلت پیامبرﷺ و برای دوره‌های بعد می‌انجامد. اگر عمل صحابه حجیت دارد، زندگی سیاسی مشروع زندگی‌ای است که بر مبنای آن شکل گیرد و خلافت خلفای راشدین را الگوی مطلوب خود قرار دهد. به همین دلیل فقه سیاسی اهل سنت، خلافت را به عنوان الگوی صحیح حکومت اسلامی پس از پیامبر پذیرفته و به شرح و بسط آن پرداخته است.

خلافت محوری به لحاظ روش شناختی پیامد و نتیجه منطقی دیگر خصلت فقه سیاسی قدیم اهل سنت یعنی نص‌گرایی است. تأکید بر نص و تلاش برای برگرداندن منابع استنباط به نص قرآن و نیز تأکید بر فقدان نص از سوی پیامبرﷺ درباره جانشین خود، فقه سیاسی قدیم اهل سنت را به عمل و رأی صحابه می‌رساند و از این رهگذر، نظریه خلافت را به عنوان الگوی صحیح و مشروع حکومت پس از پیامبر مطرح می‌کند؛ از این رو فقدان نص، مهم‌ترین عامل طرح نظریه خلافت از نظر آنان محسوب می‌گردد.

البته تدوین و ارائه نظریه خلافت در دورانی صورت گرفت که نوعی انحطاط و زوال در خلافت‌ها ایجاد شده بود. در این دوره در اثر ظهور خلافت‌های رقیب در حوزه غرب تمدن اسلامی

و شکل‌گیری منازعات قدرت و ادعاهای خود مختاری در ایران و عوامل دیگر، خلافت عباسی با ضعف و سستی روبه‌رو گردید و بغداد، مرکز خلافت، جایگاه اصلی خود را از دست داد. در میان نظریه‌پردازان خلافت، ابو الحسن ماوردی (متوفای ۴۵۰هـ) و ابو حامد محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ق) از جایگاه بالایی برخوردار هستند. ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیه ابتدا به ضرورت خلافت می‌پردازد. به عقیده وی، هدف خلافت حراست دین و سیاست دنیاست و وجوب آن نیز شرعی است.[۳۹] مهم‌ترین بحث ماوردی در این باره، چگونگی انعقاد خلافت است. از نظر وی، خلافت با دو شیوه اختیار و انتخاب اهل حل و عقد و تعیین امام و خلیفه پیشین (استخلاف) منعقد می‌گردد.[۴۰] امّا نکته حائز اهمیت در این کتاب این است که ماوردی بلافاصله پس از طرح مباحثی کوتاه درباره ضرورت خلافت و شیوه‌های انعقاد آن، سنت فکری رایج را رها کرده، با توجه به تحولات زمانه به بازسازی نظریه خلافت می‌پردازد؛ از این رو بخش زیاد این کتاب را به توضیح نهادهای وزارت و امارات و مسائل مربوط به آنان اختصاص می‌دهد. هر چند که این مباحث در راستای حفظ قدرت نهاد خلافت صورت می‌گیرد، امّا همان طوری که حمید عنایت به درستی اشاره می‌کند، ماوردی با مجاز شمردن تفویض قدرت اجرایی به حکام محلی، که کسر شأنی برای مقام خلافت بود - و اسلاف ماوردی جرأت ابراز آن را مثلاً در مورد سلاطین آل بویه نداشتند - راه را برای تسریع انتقال قدرت به کسانی جز خلیفه (و تجزیه قدرت او) را باز می‌کند.[۴۱]

ابو حامد محمد غزالی نیز با بازخوانی تاریخ صدر اسلام و عمل صحابه تلاش گسترده‌ای را برای تدوین نظریه خلافت انجام می‌دهد. غزالی در این راستا راه ماوردی را دنبال می‌کند و زمینه انتقال قدرت به غیر خلیفه و تقویت سلطنت را فراهم می‌سازد. غزالی هر چند برای حفظ خلافت به تقلیل شروط حاکم اسلامی می‌پردازد، اما در واقع به لحاظ نظری شرایط گذار از خلافت به سلطنت را فراهم سازد.

طرح نظریه خلافت و گشوده شدن راه‌های گذار از آن در اندیشه سیاسی ماوردی و غزالی، در مرحله بعد به طرح نظریه حکومت اسلامی از سوی محمد رشید رضا و دیگران انجامید.

در این نظریه هر چند بر خلافت تأکید گردید، امّا تأکید بر بازگشایی باب اجتهاد و حملات مکرّر جریان اصلاح‌طلبی فکری - فرهنگی (که محمد عبده و رشید رضا آغازگر آن بودند) به فقهای پیشین و به اصطلاح آنها متحجر، زمینه تحولی روش‌شناختی در فقه سیاسی اهل سنت را فراهم ساخت. بازگشایی اجتهاد، مستلزم به رسمیت شناخته شدن «عقل» در کنار منابع دیگر استنباط بوده که در نتیجه آن، محوریت عمل صحابه و نظریه خلافت برجستگی قبلی خودش را تا حدودی از دست می‌دهد. نتیجه چنین تحولی، تحول در مسائل و موضوعات فقه سیاسی بود؛ برای نمونه می‌توان به

طرح نظریه شورا در فقه سیاسی جدید اهل سنت اشاره کرد. تأکید بر این اصل به گونه‌ای بود که نظریه شورا را در کانون مباحث فقهی سیاسی قرار داد و فقه سیاسی جدید را بر محور آن مستقر ساخت، از این رو مهم‌ترین ویژگی فقه سیاسی جدید اهل سنت در قیاس با مسأله خلافت، شورا محوری است.

فقه سیاسی جدید تلاش می‌کند با مراجعه به نصوص قرآنی و احادیث نبوی، نظریه شورا را طرح و بازسازی کند. البته طرح این نظریه با دو رویکرد اساسی صورت گرفته است: اوّلی، رویکردی مقایسه‌ای است که بر اساس آن شورا در مقایسه با دموکراسی مطرح می‌شود. از این دیدگاه، می‌توان با مراجعه به نصوص دینی، مؤلفه‌های نظام شورایی را استخراج کرد و آن را به عنوان یک نظام سیاسی اسلامی مردم‌گرا در مقابل نظریه دموکراسی غربی ارائه کرد. در این نظریه با تأکید بر عناصری همچون بیعت، شورا، اجماع و اهل حل و عقد، بر حق انتخاب و روش انتخاب تأکید گردیده و از این طریق پایه‌های دموکراسی اسلامی بنا شده است. به گفته حمید عنایت، از نظر اکثر محققان مسلمان معاصر ـ اعم از سنت‌گرا و تجددخواه ـ چون حکومت، اصل شورا یا مشورت را بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان به کار بندد و فقها موازین و شرایط حق مقاومت در برابر بی‌دادگرایی را تعیین کنند، دموکراسی برای مسلمانان تأمین می‌گردد.[۴۲] بنابراین شورا یکی از ارکان مهم دموکراسی اسلامی تلقی می‌گردد. بر اساس این دیدگاه، میان شورا و دموکراسی بر حسب قواعد و اصول اساسی الزامی آنها قرابت وجود دارد. هر دو بر ضروریات انسانی از قبیل حفظ نفس، مال و عقل تأکید دارند.[۴۳] با چنین رویکردی است که فقه سیاسی جدید اهل سنت به مباحثی همچون ادله حجیت شورا، وجوب شورا، نظام شورایی، اهل شورا و شروط اهل شورا پرداخته است.[۴۴]



رویکرد دوم نیز رویکرد مقایسه‌ای است امّا نه به منظور تبیین همسانی‌ها و قرابت‌های شورا و دموکراسی، بلکه به منظور تبیین عیوب و مشکلات دموکراسی و حل آنها در نظام شورایی است. در واقع در این رویکرد، تلاش می‌شود برتری شورا و نظام شورایی اسلامی بر دموکراسی ثابت گردد و از این رهگذر بر جامعیت و برتری دین اسلام استدلال شود. به لحاظ تاریخی این رویکرد، متأخر از رویکرد اول طرح شده است؛ برای نمونه می‌توان این رویکرد را در آثار توفیق محمد الشاوی ملاحظه کرد. وی در کتاب الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیه، ضمن تبیین عناصر مشترک میان شورا و دموکراسی، به بیان تفاوت‌های آنها در جهت اثبات برتری شورا بر دموکراسی پرداخته است. از نظر وی، دموکراسی به تنهایی و بدون تبعیت از شورا نمی‌تواند الگوی مناسبی باشد. به عقیده وی، عدم تبعیت دموکراسی از شورا باعث سلطه یک حزب یا احزاب متعدد گردیده و محرومیت افراد و مردم از حقوق انسانی و آزادی‌شان را به دنبال خواهد داشت.[۴۵] همان طوری که ملاحظه می‌شود، از این

دیدگاه شورا نوعی توازن میان آزادی فردی و نظام اجتماعی برقرار می‌کند که مانع سلطه نظام اجتماعی بر افراد و محروم شدن افراد از حقوق اساسی خود می‌گردد. این دیدگاه از این رهگذر به تبیین جوهر شورا، مفهوم آن و عناصر و ویژگی‌های آن و... می‌پردازد.[۴۶]

به هر تقدیر این دو دیدگاه به رغم تفاوت‌هایی که دارند، هر دو تلاش می‌کنند با مراجعه به نصوص و متون دینی به بازسازی نظام سیاسی اسلامی بر مبنای اصل شورا دست زنند. آنچه از دیدگاه مقاله حاضر سزاوار توجه و تأکید بیشتر است، تأثیر این دیدگاه‌ها بر خصلت فقه سیاسی اهل سنت و تغییر یافتن گفتمان غالب یعنی خلافت محوری آن است. طبیعی است که در پرتو چنین تحولی فقه سیاسی اهل سنت از خصلت اقتدارگرایانه‌اش به تدریج فاصله گرفت و بر خصلت مردم‌گرایانه‌اش افزوده شده است. هر چند این تحول خود می‌تواند مبنای تقسیم‌بندی فقه سیاسی اهل سنت به قدیم و جدید تلقی گردد و بر اساس آن فقه سیاسی قدیم را اقتدارگرایانه و فقه سیاسی جدید را مردم‌گرا نامید، امّا به زعم نگارنده، این تحول نشأت گرفتهٔ از تحول گذار از خلافت محوری به شورا محوری بوده و از این رو، تنها به عنوان پیامد تحول مذکور قابل طرح است.

پی‌نوشت‌ها



۱. برای مطالعه بیشتر درباره سه دیدگاه. ۱. تقلید و شرح، ۲. ترکیب و تألیف و ۳. تأسیس و اجتهاد در فلسفه فارابی، ر.ک: فرناز ناظرزاده کرمانی، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی (تهران: دانشگاه الزهرا، ۱۳۷۶) ص ۲۵ـ۳۹.

۲. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه) ـ (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) ص ۱۹.

۳. ابو نصر محمد فارابی، احصاء العلوم، تحقیق عثمان محمد امین (مصر: مطبعة السعاده، ۱۳۵۰ق) ص ۶۴

۴. همان، ترجمه حسین خدیو جم (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴) ص ۱۱۲.

۵. ابو نصر محمد فارابی، «الملة»، ترجمه محسن مهاجرنیا، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۶، سال دوم (۱۳۷۸) ص ۳۰۱.

۶. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی (تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۳) ج ۲، ص ۵۰.

۷. محمد عبدالقادر ابو فارس، الفقه السیاسی عند الامام الشهید حسن البنا (عمان: دار عمار ۱۴۱۹ق /۱۹۹۸م) ص ۱۴.

۸. داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۳.

۹. همان، ص ۲۳۱.

۱۰. نصر حامد ابو زید، «مفهوم وحی»، ترجمه و تحقیق محمدتقی کرمی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۴، سال چهارم (پاییز ۱۳۷۶) ص ۴۰۹.

۱۱. همان، ص ۴۱۲.

۱۲. ابو نصر محمد فارابی، احصاء العلوم، ص ۳ـ۴ و ۱۷. همچنین برای توضیح بیشتر این سه دیدگاه، ر.ک: داود فیرحی، پیشین، ص ۶۵ـ۶۸.

۱۳. عبدالجواد یاسین، السلطه فی الاسلام (بیروت: المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۸م) ص ۳۳.

۱۴. همان، ص ۶۰.

۱۵. نصر حامد ابو زید، الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیة الوسطیه (قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۲م) ص ۱۳.

۱۶. همان، ص ۱۵.

۱۷. همان، ص ۲۰.

۱۸. توشی هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳)

ص ۱۹۳.

۱۹. همان، ص ۱۹۵.

۲۰. همان، ص ۱۹۶.

۲۱. داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۴.

۲۲. نصر حامد ابو زید، الامام الشافعی، ص ۱۱.

۲۳. الشافعی، الرساله، ص ۹۱، به نقل از: ابو زید، الامام الشافعی، ص ۳۸.

۲۴. ابو زید، الامام الشافعی، ص ۸۵.

۲۵. محمدجواد مغنیه، فقه الامام الصادق، عرض و استدلال (بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۶۶م) ج ۶، ص ۲۳۹.

۲۶. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم‌اسلامی، ج ۲: کلام، (عرفان، حکمت عملی) ـ (قم: صدرا، چاپ بیست و سوم، ۱۳۷۹) ص ۵۶.

۲۷. همان.

۲۸. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران (تهران: فردوس، چاپ هفتم، ۱۳۶۶) ج ۲، ص ۲۷۱.

۲۹. داود فیرحی، «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت»، حکومت اسلامی، ش ۲، سال اول، (زمستان ۱۳۷۵) ص ۱۳۳.

۳۰. همان، ص ۱۳۵ ـ ۱۳۶.

۳۱. همان، ص ۱۳۹ ـ ۱۴۰.

۳۲. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، (تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲) ص ۱۴۱.

۳۳. همان، ص ۱۴۲.

۳۴. همان، ص ۱۴۳.

۳۵. داود فیرحی، «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت»، ص ۱۴۵.

۳۶. حمید عنایت، پیشین، ص ۱۱۵.

۳۷. ابو محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی، تقدمه المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل، به نقل از: سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ترجمه جلیل تجلیل ([بی‌جا]: نشر رایزن، ۱۳۷۵) ص ۹۳.

۳۸. حافظ بن حجر العسقلانی، الاصابة فی تمییز الصحابه، به نقل از: همان، ص ۹۵.

۳۹. ایرج میر، رابطه دین و سیاست: تفسیرهای امام محمد غزالی و خواجه نصیر الدین طوسی از پیوند دین و سیاست (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰) ص ۳۱۷ـ۳۱۸.

۴۰. ابو الحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیه (بیروت: المکتبة العصیریه، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م) ص ۱۳.

۴۱. همان، ص ۱۵.

۴۲. حمید عنایت، پیشین، ص ۳۱.

۴۳. همان، ص ۱۴۱.

۴۴. فرید عبد الخالق، فی الفقه السیاسی الاسلامی (مصر: دار الشروق ۱۴۱۹ق / ۱۹۹۸م) ص ۷۶.

۴۵. برای مطالعه بیشتر در این باره برای نمونه، ر.ک: همان.

۴۶. توفیق محمد الشاوی، الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیه (قاهره: الزهراء للاعلام العربی، ۱۴۱۴ق) ص ۹۰.

۴۷. برای مطالعه بیشتر در این باره برای نمونه، ر.ک: همان و توفیق محمد الشاوی، فقه الشوری و الاستشاره ([بی‌جا]: دار الوفاء للطباعة، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲م).



چیستی قواعد فقه سیاسی *

تاریخ دریافت: ۸۱/۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۸۲/۲/۲۵

روح الله شریعتی **

فقه سیاسی عرصهٔ مسائل نوپیدا و حوادث واقعه است و در این میان، قواعد فقه سیاسی نقش ویژه‌ای در پاسخ‌گویی به این مسائل دارد. این قواعد راهکارهایی کلی، قابل فهم و انسجام یافته برای استفاده همگان ارائه داده و آشنایی با آنها حاکمان را نیز به پیروی از آن اصول و مقررات وادار می‌کند. مقاله حاضر در پی تبیین چیستی قواعد فقه سیاسی منابع، اهداف و سازوکار اجرای آنهاست.

واژه‌های کلیدی: فقه سیاسی، قواعد، روش‌شناسی.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی و بنیادی در فقه سیاسی، قواعد فقه سیاسی است. از آن جا که فقه سیاسی به روابط مردم، حکومت، حاکمان و حکومت‌ها می‌پردازد، قواعد و اصول این علم می‌تواند اصولی زیر بنایی برای حکومت در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی و ... قرار گیرد؛ به عبارت دیگر، از آن جا که عرصه فقه سیاسی جولان‌گاه مسائل نوپیدا و حوادث واقعه است و تأثیر عنصر زمان

---

* گزیده‌ای از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

** دانش آموخته حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد حقوق بین الملل دانشگاه مفید قم.

و مکان بر احکام در این عرصه بیش از عرصه‌های دیگر فقه است، از این رو فقه سیاسی برای پاسخ‌گویی به مسائل مبتلا به نیازمند اصول و قواعدی کلی و متقن جهت انطباق حوادث واقعه با آن کلیات است.

بنابراین قواعد فقه سیاسی در عرصه‌های مختلف حکومت اعم از مبانی و زیر ساخت‌ها، ساختارها، سیاست‌های کلی و حتی قوانین و سیاست‌های جزئی نقش‌آفرین می‌باشد و حکومت موظف است که در تنظیم روابط، مناسبات و خط مشی‌های خود با مردم و حکومت‌های دیگر این قواعد را مبنای خود قرار دهد؛ البته قواعد مزبور در برخی از بخش‌ها مانند سیاست گذاری‌های کلان و تدوین قوانین بیشتر مؤثر است.



تعریف قواعد فقه سیاسی

«قواعد» جمع «قاعده»، در لغت به معنای بنیان و ستون هایی است که چیزی بر آن بنا شده و در صورت تزلزل یا سقوط آنها، فروپاشی آن چیز حتمی است. اما قاعده فقهی «امری کلی است که هنگام شناسایی احکامش از آن بر همه جزئیات خود منطبق می‌شود»؛[1] به عبارت دیگر، قاعدهٔ فقهی اصلی کلی است که با دلایل شرعی ثابت شده و حکم جزئیات با انطباق بر آن به دست می‌آید. پس قاعدهٔ فقهی دارای سه ویژگی است: کلی بودن، اثبات آن با دلیل شرعی و انطباق بر مصادیق خود بدون واسطه. با روشن شدن خصوصیات قاعده فقهی می‌توان به تفاوت آن با قاعدهٔ اصولی نیز پی برد. این تفاوت‌ها عبارت است از:

۱. انطباق – استنباط: قاعدهٔ فقهی بر مصادیق خود به صورت مستقیم منطبق می‌شود؛ اما قاعدهٔ اصولی تنها واسطه‌ای برای کشف حکم است ؛

۲. اعمال توسط مقلد – مجتهد: قاعدهٔ فقهی را مقلد نیز می‌تواند با تطبیق بر جزئیاتش اعمال کند؛ ولی قاعده اصولی را تنها مجتهد می‌تواند اعمال کند؛ برای مثال قاعده «قرعه» را غیر مجتهد نیز می‌تواند مثلاً در انتخاب یکی از دو نفری که دارای شرایط یکسان هستند به کار گیرد، در حالی که اعمال قاعده اصولی «حجیت و اعتبار خبر ثقه» توسط غیر مجتهد، حکمی را کشف نمی‌کند؛

۳. هدف از قاعده فقهی، بیان حکم مصادیق جزئی است، ولی هدف از قاعده اصولی عموماً بیان شیوه‌های کلی استنباط و اجتهاد است.

بنابراین قواعد فقه سیاسی عبارت است از اصول کلی فقه سیاسی که با دلایل شرعی ثابت شده و به طور مستقیم قابلیت انطباق بر مصادیق خود را دارند.

پیشینهٔ قواعد فقه سیاسی

پیدایش قواعد فقه سیاسی را می‌توان به دوران حکومت نبوی و حتی قبل از آن پیوند داد. ائمه اطهار نیز گر چه به جز برخی از ایشان به حکومت نرسیدند، ولی یکی از وظایف اولیهٔ خود را القای اصول برای مسلمانان و وادار کردن آنان به تفریع جزئیات مبتلا به بر آن اصول، می‌دانستند. بنابراین قواعد فقه سیاسی برگرفته از رفتار و اعمال پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام است.

پس از ائمه، علم قواعد فقه در بین فقهای حنفی مذهب زودتر از فقهای دیگر مذاهب اسلامی مطرح شد. «ابوطاهر دبّاس» (متوفای ۳۴۰ هـ) را می‌توان از پیشگامان این علم نامید که مهم‌ترین قواعد مذهب حنفی را در هفده قاعدهٔ کلی گرد آورد.[۲] دانشمند معاصرش «ابی الحسن کرخی» قواعد مزبور را در کتاب اصول کرخی به ۳۷ قاعده رساند. در بین شیعیان تا قرن‌ها با این مسأله به صورت حاشیه‌ای برخورد می‌شد تا این که همانند اهل سنت ابتدا به نگارش کتب اشباه و نظائر و سپس قواعد فقه آن هم آمیخته با قواعد دیگر پرداخته شد که از کتاب‌های نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه و النظائر تألیف یحیی بن سعید حلی (۶۰۱-۶۹۸) و القواعد و الفوائد تألیف شهید اول (۷۳۴ - ۷۸۶) می‌توان یاد کرد. البته در این نوع کتاب‌ها قواعد فقه سیاسی به همراه دیگر قواعد فقهی آمده و آنچنان که شایسته است به کاربرد قواعد مزبور در فقه سیاسی اشاره نشده است، با این‌که مرحوم ملا احمد نراقی در عوائد الایام بحث‌های مفصلی درباره برخی از این قواعد به خصوص قاعده «عدم ولایت فردی بر فرد دیگر» ارائه کرد. از آن به بعد حرکت‌های خوبی در زمینه تدوین قواعد فقهی صورت گرفت. البته در بین فقهای اهل سنت نیز تألیف‌های جدیدی در این زمینه به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد یکی از عوامل مهم مهجور ماندن این قواعد در بین فقهای شیعه دور بودن آنان از حاکمیت و به تبع آن برخورد حاشیه‌ای با این قواعد بوده است.

اهداف و فواید قواعد فقه سیاسی

از جمله مهم‌ترین اهداف و فوایدی که می‌توان برای قواعد فقه سیاسی برشمرد عبارت است از:

۱ . پاسخ گویی به مسائل نوپیدا و مبتلابه: انتظار پاسخ گویی به یکایک مسائل نوپیدا از آیات و روایات توقع بی مورد است ؛ چرا که اولاً، مسائل و رخدادهای جدید و امروزی (نوپیدا) در عصر ائمه اطهار وجود نداشته تا دربارهٔ آنها سخنی به میان آید؛ ثانیاً، ائمه پیروان خود را به انطباق جزئیات و رخدادهای زمانه با اصولی که از جانب آنان القا شده توصیه کرده‌اند. این روش با عقل و منطق نیز سازگارتر است، زیرا ممکن است با اثبات یک قاعده، هزاران مسأله و رخداد جدید پاسخ داده شود، در حالی که امکان پاسخ گویی به یکایک آنها در زمانی اندک وجود ندارد؛

۲ . پاسخ یابی سریع و بدون مراجعه به مجتهد: عدم امکان دسترسی آسان و سریع به کارشناسان مسائل دینی (مجتهدان) در هر زمان و مکانی، گاه پاسخ یابی را با وقفه‌هایی ملال آور و مخل روبه‌رو می‌کند؛ در حالی که اگر مجتهدان قواعد و اصولی را در اختیار مقلدان قرار دهند تا با انطباق موارد جزئی بر آن اصول پاسخ مشکلات خود را - لااقل در برخی موارد - بیابند وقفه‌ای در پاسخ یابی ایجاد نمی‌شود و چه بسا قبل از بروز مشکل به جلوگیری از آن اقدام می‌شود؛

۳ . تثبیت مقررات حاکم بر جامعه: نظامی که بر پایه اصول و قواعدی پایه ریزی شده باشد با تغییر حاکمان مقررات تغییر نمی‌یابد؛ چرا که همگان موظف به رعایت اصول مزبور هستند و تمامی مقررات و آیین نامه‌ها و کلیه خط مشی‌ها نیز در راستای اجرای آن اصول تدوین می‌شود و این امر نظام‌مند شدن جامعه و روابط و مناسبات مردم و حاکمان و تثبیت این مقررات را به دنبال دارد؛



۴ . متحدالشکل کردن قوانین کشورهای اسلامی و روابط بین المللی آنها: واضح است که اگر همهٔ کشورهای اسلامی قوانین و مقررات خود را بر پایه اصول و قواعد همانند و یکسان پایه ریزی کنند موجب یکسان شدن قوانین و مقررات در همه کشورهای مسلمان - حداقل در کلیات و اصول - می‌شود. این امر علاوه بر این که به بهبود روابط بین کشورها کمک شایانی می‌کند، از مشکلات و نابسامانی‌های آنان در صحنهٔ بین‌الملل نیز می‌کاهد.

تقسیمات قواعد فقه سیاسی

قواعد فقه از جنبه‌های گوناگون تقسیم بندی شده است، در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱ . بر اساس ابواب فقه: برخی از فقها[۳] قواعد فقهی مربوط به هر باب از ابواب فقه را به صورت جداگانه آورده‌اند، مانند قواعد جاری در باب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و قضا. برخی از مؤلفان قواعد مربوط به حکومت و ولایت را نیز به این تقسیمات افزوده‌اند.

۲ . بر اساس موضوعات عام: بر این اساس می‌توان قواعد فقه سیاسی را به قواعد اقتصادی، نظامی امنیتی، اجتماعی، سیاسی، قضایی و در ابعاد داخلی و بین‌المللی تقسیم کرد.

۳ . براساس قلمرو قاعده: بر این اساس قواعد فقه سیاسی به سه قسمت تقسیم می‌شود: الف) قواعد عام که در همه ابواب و موضوعات قابل اعمال است مانند قواعد اهم و مهم و رجوع جاهل به عالم؛ ب) قواعد خاص که تنها در یک موضوع و یک باب قابل اعمال است، مانند قاعده تألیف قلوب؛ ج) قواعد دیگر که در بیش از یک موضوع و یک باب البته نه در تمامی آنها قابل اعمال است، مانند قواعد سلطنت و لا ضرر.

۴ . بر اساس حکم اوّلی و ثانوی: برخی از قواعد بیان کننده حکم اوّلی هستند مانند قاعده «سوق

المسلمین»، ولی برخی تنها حکمی ثانوی را بیان می‌کنند مانند قواعد تقیه و نفی عسر و حرج.

۵. بر اساس کاربرد قاعده: الف) برخی از قواعد تنها کاربرد سیاسی دارند مانند قاعده عدم ولایت فردی بر دیگری یا قاعده نفی سبیل؛ ب) برخی دیگر علاوه بر کاربرد سیاسی کاربردهای دیگری نیز دارند مانند قواعد قرعه و لا ضرر؛ ج) برخی قواعد نیز به ندرت کاربرد سیاسی دارند یعنی در اصل برای استفاده در ابواب و موضوعات دیگری وضع شده‌اند مانند قاعده ضمان.[۴]

۶. بر اساس پیدایش قواعد: الف) قواعد امضایی؛ ب) قواعد تأسیسی. قاعده امضایی قاعده‌ای است که قبل از اسلام نیز متداول بوده و اسلام صحت آنها را امضا کرده است، مانند قاعده وفای به عهد؛ بر خلاف قواعد تأسیسی که قبل از اسلام وجود نداشته و شریعت اسلام مؤسس آن به شمار می‌رود مانند قواعد نفی سبیل و نفی عسر و حرج.

تعداد قواعد فقه سیاسی

همچنان که هیچ فقیهی عدد مشخصی برای قواعد فقهی ذکر نکرده، برای قواعد فقه سیاسی نیز عدد مشخصی ذکر نشده است و بسیاری به غیر محصور بودن قواعد فقهی - و به تبع قواعد فقه سیاسی - اذعان کرده‌اند، زیرا از یک طرف، منابع قواعد فقه مشخص است و به گونه‌ای نیستند که راه را برای ابداع قواعد جدید ببندد و از طرف دیگر، پیشرفت علم فقه سیاسی و به تبع آن قواعد فقه سیاسی افزایش آنها را علاوه بر گسترش دامنه قواعد موجود به دنبال خواهد داشت با این توضیح که پیشرفت علم فقه سیاسی که به دنبال تحولات اجتماعی و تأثیر عنصر زمان و مکان در فقه صورت می‌گیرد خواه‌ناخواه بسیاری از قواعد فقه را به صحنهٔ سیاست کشانده، دامنه قلمرو قواعد را افزایش می‌دهد. بعلاوه دخالت فقیهان در حکومت و سیاست، موجب ایجاد قواعد جدیدی می‌شود که بر خاسته از فهم‌های نو از منابع فقه و حوادث واقعه است. بنابراین به طور کلی می‌توان دو عامل را موجب نامحصور و روز افزون شدن تعداد قواعد فقهی دانست: ۱ - به صحنهٔ سیاست کشاندن قواعد موجود در اثر کاربردی کردن فقه؛ ۲ - کشف قواعد جدید؛

منابع قواعد فقه سیاسی

منابع همان مستندات اولیه‌ای است که قواعد از آنها استخراج شده و بدانها قوام یافته است. مهم‌ترین منابع قواعد فقه - چه قواعد فقه سیاسی و چه غیر آن - همان منابع فقه (قرآن، سنت، عقل و اجماع) است. گفتنی است دو منبع اول که به آنها «نص» گفته می‌شود از اهمیت بیشتری نسبت به منابع دیگر برخوردار است.

در ذیل به برخی از منابع قواعد فقه اشاره می‌کنیم:

۱ . نص: نص در تعبیر فقها شامل آیات قرآن و روایات صحیح السند است. از این نصوص به طرق مختلف می‌توان قواعد فقهی را کشف کرد:

الف) صراحت نص: چنانچه در متن نص به قاعده‌ای کلی تصریح شده باشد در اصطلاح به آن صراحت نص می‌گویند، مانند قاعده «حرمت اعانه بر اثم» که از آیه « **وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**»[۵] و قاعده «نفی سبیل» که از آیه «**وَلَن يَجعلَ الله للكافرِين علىَ المؤمنينَ سَبيلاً**»؛[۶] گرفته شده است؛

ب) تعلیل نص: چنانچه در نص همراه با بیان حکم، تعلیلی آمده باشد از این تعلیل قاعده‌ای کشف می‌شود، مانند قاعده «سوق المسلمین» که از تعلیل مذکور در حدیث «...لولم یجز هذا لم‌یقم للمسلمین سوق»[۷] اخذ شده است ؛



ج) استقرای در نصوص: گاه از بررسی آیات، روایات و سیرهٔ معصومین قاعده‌ای کشف می‌شود، مانند قاعدهٔ مساوات ؛

د) اطلاق یا عمومیت نص: مانند قاعده سلطنت و وفای به عهد.

۲ . عقل: عقل نیز گاه انسان را به قاعده‌ای کلی راهنمایی می‌کند، گر چه شرع نیز آن قاعده را امضا کرده است، مانند قاعده عدالت و قاعده قبح ترجیح مرجوح بر راجح.

۳ . سیره متشرعه: سنت و سیرهٔ اهل شریعت به خصوص فقیهان بر قاعده‌های کلی دلیل بر مشروعیت و همنوایی آن قاعده با شریعت است. قاعده «حرمت و احترام جان و مال مسلمان» را می‌توان برخاسته از این منبع دانست.

۴ . استقرای در فروع: گاه بررسی فروعات فقهی و مسائل مختلفی که حکم فقهی مشابهی دارند انسان را به فهم قاعده‌ای نزدیک می‌کند؛ البته این استقرا برای همگان میسر نیست، چرا که ممکن است فرد در ورطه قیاس افتد.

۵ . قواعد فقهی دیگر: استخراج قاعده‌ای فقهی از قواعد فقهی دیگر به دو صورت متصور است:

الف) گاهی یک قاعده سبب زایش چند قاعده فقهی دیگر می‌شود که می‌توان آن قاعده را قاعده مادر نامید. شایان ذکر است که برخی از فقهای شیعه و سنی تمامی قواعد فقهی را به چند قاعده مادر برگردانده‌اند؛[۸]

ب) گاه از ترکیب چند قاعده فقهی قاعده جدیدی به دست می‌آید، مانند قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که از ترکیب دو قاعدهٔ احترام و ضمان به دست آمده است.

۶ . قواعد اصولی: چه بسا قاعده فقهی زاییدهٔ قاعده‌های اصولی باشد، مانند قاعده «مشروعیت

عبادات اطفال» که از بحث اصولی «امر به امر آیا امر به همان شی است یا خیر» به دست آمده است.

۷ . قواعد کلامی: قاعدهٔ فقهی ممکن است از قاعده یا مبحثی کلامی استخراج شده باشد، مانند قاعدهٔ «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» که از قاعده کلامی «افعال الهی معلل بـه اغـراض است» برداشت شده است.

۸ . عرف: برخی از قواعد برخاسته از عرف است. این قواعد بیشتر امضایی بوده و در عرصهٔ فقه سیاسی بیش از عرصه‌های دیگر فقه به چشم می‌خورد، مانند قاعده «رجوع به کارشناس» که فقها از آن به «رجوع جاهل به عالم» تعبیر کرده‌اند.

نکته شایان ذکر این که قواعد فقهی (سیاسی یا غیر سیاسی) عموماً از آیات و سیرهٔ معصومین به طور مستقیم یا غیر مستقیم به دست می‌آید. با این توضیح که گاه در منابع فوق بر کلی بودن امری تصریح شده و افراد بر انطباق جزئیات با آن کلی فرا خوانده شده‌اند و گاهی سیره معصومین در عمل حاکی از انطباق جزئیات با اصلی کلی است. پیشوایان دینی بیشتر به دنبال القای اصولی ثابت کـه فروعات بر آن قابل انطباق باشد بوده‌اند، به همین دلیل امـام رضـا عليه السلام خـطاب بـه اصـحاب خـود فرموده‌اند: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع ؛ بر ماست تبیین اصول و بر شماست استخراج از آنها (انطباق فروعات با آنها)».[۹] ائمه همانند قانون گذاران به دنبال وضع قوانین و مقرراتی بوده‌انـد کـه قابل انطباق بر جزئیات در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد؛ از این رو از قرآن و سنت نسبت به منابع دیگر قواعد بیشتری استخراج شده است، به نحوی که قواعد مستخرجه از منابع دیگر هم به نوعی برای کسب مشروعیت به پیوند با این دو منبع سوق داده شده‌اند.

ساز و کار اجرای قواعد فقه سیاسی

به یقین اجرای بسیاری از قواعد فقه سیاسی تنها با کشف و یافتن آنها امکان‌پذیر نیست. اولین گام، کشف و استخراج قواعد است؛ از این رو فقها و عالمان اسلامی که به حوادث واقعه و موضوعات روز آگاهند باید با تتبّع در آیات و روایات و منابع دیگر قواعدی را کشف کرده و در اختیار قوهٔ قانون‌گذار کشور قرار دهند. اینجا به برخی از مراحل اجرای قواعد اشاره می‌کنیم:

۱ . تبیین قاعده: اولین گام در اجرای قاعده تبیین آن است. این اقدام می‌تواند مـراحـل زیـر را شامل شود: الف) تعریف قاعده؛ ب) بیان دلایل و مستندات قاعده ؛ ج) تبیین گسترهٔ قاعده؛ د) تطبیق برخی از مصادیق قاعده برای تفهیم بیشتر با آن (بیان کاربرد قاعده). این مراحل مهم‌ترین مراحـل اجرای هر قاعده به شمار می‌رود، چرا که قبل از تبیین هر قاعده نمی‌توان از اجرای آن سخن گفت. در هر قاعده پس از تعریف و استحکام بخشی آن به کمک نصوص وارده، باید گستره آن روشن شود

که این امر در به روز کردن قاعده کمک شایانی می‌کند. سپس تطبیق هر قاعده با برخی از مصادیق آن به کارآمدی قاعده، تطبیق آن با مصادیق جدید و آماده شدن قاعده برای ورود به مرحله دیگر کمک می‌کند.

۲ . قانونی کردن قاعده: پس از تبیین قاعده لازم است که به زبان قانون درآید، یعنی قاعده در جملاتی گویا، کوتاه و قابل اجرا آماده گردد. گفتنی است که دانشمندان اهل سنت در دولت عثمانی برخی از قواعد را به زبان قانون در آورده و در کتابچه‌ای به نام «المجلة» گرد آوردند که بعدها دانشمندان شیعه و سنی شرح هایی بر آن نوشتند، از آن جمله کتاب «تحریر المجلة» از شیخ جعفر کاشف الغطاء (از فقیهان شیعه) است. در این کتاب به تبع متن اصلی آن به بررسی برخی از قواعد فقه سیاسی نیز همراه با دیگر قواعد پرداخته شده است. اندیشمندان شیعه نیز برخی از قواعد فقه را در سده اخیر در قالب قانون مدنی ایران به شکل قانون در آوردند. در دهه‌های اخیر مهم‌ترین اقدام در قانونی کردن قواعد فقه سیاسی را می‌توان تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی و قوانین تابعهٔ آن دانست.



۳ . تفسیر صحیح از قانون: کلی بودن قانون لازمه‌اش وجود دیدگاه‌ها و نظرگاه‌های مختلف است. این امر افزون بر ترتب منافع بسیاری بر آن، ضررهایی نیز دارد، زیرا افراد اجازهٔ برداشت‌های متفاوت از قانون را پیدا می‌کنند. به همین دلیل تنها به زبان قانون درآوردن قواعد کافی نیست، بلکه لازم است قانون را مرجع صلاحیت داری تفسیر کند تا مقررات و آیین نامه‌های اجرایی با نظر قانون‌گذار منافات نداشته باشد و مجریان را در عمل دچار ابهام نکند.

موانع و محدودیت‌ها

بیان ساز و کارها تا حدودی موانع و محدودیت‌های اعمال قواعد فقه سیاسی را نیز روشن و آشکار می‌سازد.این موانع عبارتند از:

۱ . عدم تبیین صحیح قاعده: اگر قاعده به درستی تبیین و موشکافی نشود افراد در تطبیق قاعده و موارد آن و همچنین در اجرا دچار اشتباه می‌شوند؛

۲ . اشتباه در محدوده قلمرو قاعده: بیان گستره قاعده چنانچه با نقص همراه باشد چه بسا به گستردگی قاعده بیش از حد لازم یا محدودیت زیاد قاعده منجر شود.

۳ . اشتباه در تطبیق: تطبیق مصداق خارجی با قاعده نیز گاه به دلیل عدم شناخت از مصداق یا عدم شناخت صحیح از قاعده است؛

۴ . عدم شناخت قواعد حاکم: ترجیح و تقدم قواعد اهم و حاکم بر قواعد دیگر از اهمیت به سزایی

برخوردار است، برای مثال قاعده «حفظ جان مسلمان» بر قاعده تقیه تقدم دارد و چنانچه با تقیه خون مسلمانی ریخته شود عمل حرامی انجام شده و بر اساس اسلام بر مسلک صحیحی گام برداشته نشده است، در حالی که اگر تقدم قاعده «حفظ جان مسلمان» بر «تقیه» رعایت شود چنین حرامی مورد ارتکاب قرار نمی‌گیرد.

قواعد فقه سیاسی

در این بخش، برخی از قواعد فقه سیاسی را فهرست می‌کنیم. شایان ذکر است که پیش از آن لازم است تقسیم بندی از قواعد فقه برای روشن شدن قواعد فقه سیاسی ارائه گردد. این قواعد را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱ ـ برخی از قواعد فقهی تنها در مباحث فقه سیاسی کاربرد دارند؛ ۲ ـ قواعدی که در فقه سیاسی کاربرد زیادی دارند، گر چه در مباحث دیگر نیز به کار می‌آیند؛ ۳ ـ قواعدی که به ندرت در فقه سیاسی به کار می‌روند؛ ۴ ـ بسیاری از قواعد فقهی که هیچ کاربردی از آنها در فقه سیاسی کشف نشده است. نکته قابل ذکر این که فقه سیاسی پاسخ گوی حوادث واقعه است و از طرفی به مرور زمان فهم فقیهان از منابع فقه، قواعد فقهی و موضوعات مبتلابه بیشتر می‌شود، از این رو، می‌توان ادعا کرد که برخی از قواعد فقهی که به تدریج در آینده از منابع فقه کشف می‌شود و نیز برخی از قواعد فقهی که امروزه از آن با عنوان غیرسیاسی یاد می‌شود در آینده توسط فقیهان در فقه سیاسی به کار گرفته خواهد شد. با توجه به آنچه گذشت، قواعد فقه سیاسی را به دو بخش کلی تقسیم می‌کنیم: قواعد عام و قواعد خاص. قواعد عام قواعدی هستند که در تمامی عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... به کار می‌رود؛ اما قواعد خاص تنها در عرصه‌ای خاص قابل استفاده است.

در این جا فهرستی از قواعد عام و قواعد خاص را ارائه می‌کنیم.

الف) قواعد عام

۱. وفای به عقود: این قاعده از آیات قرآن از جمله «...اوفوا بالعقود...»[۱۰] و روایات بسیاری گرفته شده است.

۲. نفی ضرر: بر اساس این قاعده، هر حکم یا امری که موجب ضرر به فرد دیگری شود ممنوع است که از حدیث نبوی «لاضرر و لاضرار فی الاسلام»[۱۱] گرفته شده است.

۳. نفی عسر و حرج: به معنای نفی هر حکم مشقت آور است که از آیه «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج»[۱۲] اخذ شده است.

۴. ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع: این قاعده از آیات و روایات اخذ شده است.[۱۳]

۵. رجوع به خبره: فقها آن را اساس فطرت انسانی دانسته‌اند. برخی آیات قرآن از جمله «**فاسئلو اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون**»[۱۴] و روایات بسیاری دلالت بر این قاعده دارند.

۶. تقدیم اهم و مهم: تقدیم امر اهم بر امر مهم امری عقلایی است و روایات و آیاتی بر آن دلالت دارند.[۱۵]

۷. ضرورت: با ورود ضرورت و اضطرار برخی از منهیات مجاز می‌شود. آیات[۱۶] و روایات زیادی بر آن دلالت دارند، از جمله «الضرورات تبیح المحظورات».

۸. ضرورت تنها به مقدار نیاز: نقض حکم به وسیله ضرورت تنها در حد نیاز مجاز است که روایاتی در این زمینه وارد شده است.[۱۷]

۹. قرعه: از آیات و روایات استفاده می‌شود قرعه برای هر امر مشکلی مشروع و راهگشاست.[۱۸]



ب) قواعد خاص

۱) در عرصهٔ سیاست

۱. عدم ولایت افراد بر یکدیگر: مگر این که ولایت فرد از طرف خدا ثابت شود و در موارد مشکوک به قاعده رجوع می‌شود. روایات و آیات[۱۹] فراوانی بر این قاعده دلالت دارد.

۲. تقیه: کتمان عقیده برای حفظ جان ـ و به اصطلاح برای حفظ مصالح عالیه ـ مجاز است و آیات[۲۰] و روایات متعددی بر آن دلالت دارد.

۳. نفی سبیل: نفی هر گونه سلطه کفار بر مسلمانان که از آیه «**لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً**»[۲۱] و روایات متعددی اخذ شده است.

۴. مشورت: مشورت در امور مهم به ویژه امور حکومت لازم و پایه و زیر بنای حاکمیت است که آیات قرآن از جمله «... **و شاورهم فی الامر**»[۲۲] و روایات زیادی بر آن دلالت دارد.

۵. مصلحت: وجود مصلحت مجوز احکام حکومتی است که روایات فراوانی این قاعده را ثابت می‌کند.

۶. عدم تبعیض (مساوات): منظور عدم تبعیض در حقوق افراد در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، امنیتی و... است. روایات زیادی بر آن دلالت دارد.[۲۳]

۲) در عرصه اجتماعی و فرهنگی

۱. حرمت کمک به گناه: هر کمکی برای انجام گناه و تجاوز ممنوع است. از آیهٔ شریفه «... **و لاتعاونوا علی الإثم و العدوان**»[۲۴] گرفته شده است.

۲. وجوب تعظیم شعائر و حرمت اهانت به آنها: شارع مقدس حفظ شعائر را تکلیف افراد و اهانت

به آنها را ممنوع دانسته است. آیه «و من یعظم شعائر الله...»[۲۵] و آیات و روایات دیگری بر آن دلالت دارند.

۳. تألیف قلوب: ایجاد مهربانی و الفت در دل کفار یا مسلمانان ضعیف العقیده به انحای مختلف حتی هزینه کردن زکات واجب و لازم است. آیه «و المؤلفة قلوبهم...»[۲۶] به این امر اشاره دارد.

۴. عدالت: از مبانی اسلام و قواعد مهم در تمامی زمینه‌هاست.[۲۷]

۵. درء: این قاعده حدود شرعی (مجازات‌های حدی) را با ورود شک منتفی می‌کند. این قاعده از حدیث «ادرؤا الحدود بالشبهات»[۲۸] گرفته شده است.

۶. حرمت افراد: اموال، آبرو، ناموس و جان افراد محترم بوده و هر گونه تعرض به آن ممنوع است. آیات و روایات زیادی دلالت بر آن دارند.

۷. جُبّ: با قبول اسلام بسیاری از جرایم گذشته عفو می‌شود. حدیث «الاسلام یجبّ ما قبله»[۲۹] بر این قاعده دلالت دارد.

۸. الزام: الزام فرد به معتقدات خود که فقها بیشتر در مورد کفار به کار برده‌اند و از حدیث «من دان بدین قوم لزمته احکامهم»[۳۰] و احادیث دیگری گرفته شده است.

۹. حفظ نظام: از آیات و روایات زیادی بر می‌آید که حفظ نظام جامعه بر بسیاری از احکام دیگر مقدم است و این امر مجوز برای انجام بسیاری از منهیات و نقض حقوق فردی می‌باشد.

۱۰. دعوت: دعوت غیرمسلمانان به اسلام مجوز برخی احکام است که روایات و آیات زیادی به این قاعده دلالت دارند.[۳۱]

۱۱. تولی و تبری: دوستی و دشمنی در راستای دستورهای الهی که برخی از احکام به خصوص معاشرت‌های اجتماعی را مجاز یا ممنوع می‌کند.

۳) در عرصه اقتصاد

۱. سلطنت: این قاعده هرگونه سلطهٔ فرد بر مال خود و به طریق اولی بر جان خویش را شامل است. از حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم»[۳۲] گرفته شده است.

۲. احسان: اموری که با نیت خیر برای دیگران انجام شود، چنانچه منجر به خسارتی گردد انجام دهنده فاقد مسؤولیت مدنی است و در مورد خطای حاکم و قاضی خسارت از بیت المال پرداخت می‌شود. «و ما علی المحسنین من سبیل».[۳۳]

۳. من له الغنم فعلیه الغرم: هزینه‌ها و خسارت‌های اموال و حقوق بر عهده استفاده کننده از آنهاست. روایات زیادی بر این قاعده دلالت دارند.[۳۴]

۴. سوق المسلمین: از روایات استفاده می‌شود که بازار مسلمانان در حکم به حلیت یا حرمت

برخی موضوعات موضوعیت دارد.[۳۵]

۴) در عرصه نظامی و امنیتی

۱. حفظ جان مسلمان: هر گونه تعرض به افراد مسلمان ممنوع است. آیات و روایاتی بر آن دلالت دارند.[۳۶]

۲. مقابله به مثل: برخی از روایات بر مقابله به مثل با دشمنان به خصوص در روابط سیاسی و اقتصادی دلالت دارند.[۳۷]

۳. امان: پناه دادن به هر غیرمسلمانی در جنگ حتی توسط افراد مجاز است. این قاعده از آیاتی چون «وإن احدٌ من المشرکین استجارک فأجره»[۳۸] و روایات گرفته شده است.

۴. مصونیت سفیران: از روایات زیادی استفاده می‌شود که سفیران و مأموران کشورهای غیراسلامی از مصونیت جانی و... برخور دارند.[۳۹]

۵. صلح: بر اساس برخی آیات و روایات، در روابط با کشورهای غیراسلامی قاعده صلح حاکم است و تا حد ممکن از جنگ پرهیز می‌شود. از این رو، می‌توان از صلح، «الصلح خیرٌ»[۴۰] به عنوان قاعده‌ای سیاسی یاد کرد.

در این جا برای نمونه به تبیین قاعده سیاسی «حرمت کمک به گناه» می‌پردازیم.



قاعده حرمت کمک به گناه

قاعدهٔ حرمت کمک به گناه و به اصطلاح فقها «اعانه بر اثم» از آیه شریفه «یا أیها الذین آمنوا... و تعاونوا علی البرّ و التقویٰ و لاتعاونوا علی الإثم و العدوان و اتقّوا الله إنّ الله شدید العقاب»[۴۱] گرفته شده است. در اهمیت این قاعده همان بس که خداوند آن را به همراه چند اصل مهم دیگر در صدر سوره مائده و مقدمه‌ای برای بیان احکام و معارف دین در این سوره قرار داده است. به اعتقاد مفسران، سورهٔ مائده مشتمل بر بنیادی‌ترین تکالیف در اصول و فروع دین می‌باشد.[۴۲]

الف) مفهوم قاعده: «اعانه» در لغت به معنای مساعدت و کمک و «اثم» به معنای مطلق مخالفت و معصیت خداوند (در تکالیف وجوبی یا تحریمی) است و «اعانه بر اثم» همان مساعدت و همکاری در جهت تحقق مخالفت و عصیان الهی است.

طبرسی در مجمع البیان «اثم» را به «ترک ما امر الله به؛ ترک آنچه خداوند بدان امر فرموده» و «عدوان» را به «ارتکاب ما نهی عنه؛ انجام آنچه خداوند از آن نهی کرده» تفسیر کرده است.[۴۳] علامه طباطبایی نیز در المیزان پس از واضح دانستن مفهوم آیه، می‌نویسد:

> معنای تعاون بر برّ و تقوا به اجتماع ایمان و عمل صالحی که بر اساس تقوا شکل گرفته

باشد بر می‌گردد و مقابل آن، تعاون بر اثم، عمل بدی است که عقب افتادگی در امور یک زندگی سعادتمند را در پی‌دارد و (همچنین) تعاون بر عدوان تعدی به حقوق حقهٔ مردم با سلب امنیت از جان، آبرو یا اموال آنان را به دنبال دارد.[۴۴]

پس اعانه بر اثم و عدوان کمک به انجام کارهایی است که موجب ناخشنودی خداونـد، عـقب ماندگی در زندگی سعادتمند و تعدی به حقوق مردم می‌شود.

ب) مستندات و دلایل

دلایل و مستنداتی که بر اثبات این قاعده می‌توان ارائه کرد عبارت است از:

۱. آیه شریفه **«... و تعاونوا علی البرّ و التقویٰ و لاتعاونوا علی الاثم و العدوان»**: قاعدهٔ مزبور از نص این آیه به دست آمده و از هر امری که کمک به گناه محسوب شود نهی کرده است. شایان ذکر است که برخی استدلال به این آیه را نپذیرفته و معتقدند چون دو جمله «کمک به بر وتقوا» و «کمک به گناه و تجاوز» پی در پی آمده و به قرینهٔ وحدت سیاق، همچنان که در جملهٔ اول وجوب کمک به برّ مد نظر نبوده، در جمله دوم نیز حرمت کمک به گناه مقصود نیست؛ یعنی اگر امر اول به استحباب حمل شود، امر دوم نیز که در مقابل آن است باید حمل به کراهت شود و چنانچه امر دوم را به حرمت حمل کنیم باید امر اول را نیز حمل به وجوب بکنیم، در حالی که می‌دانیم وجوب کمک در هر عمل نیکی به طور کلی و مطلق پذیرفته شده نیست، البته در برخی موارد کمک به برّ واجب می‌شود مانند نجات غریق. در جواب از این اشکال باید گفت که در این بخش از آیه، دو جملهٔ **« تعاونوا علی البر و التقوی و لاتعاونوا علی الاثم و العدوان»** به صورت مستقل همراه با فعل و فاعلی مجزا آمده و حمل بر استحباب کردن جمله اول یعنی کاستن شدت وجوب آن دلیل بر کاستن شدت حرمت از جملهٔ دوم نمی‌شود. استقلال جملات با توجه به این که نهی ـ جمله دوم ـ ظهور در حرمت دارد و قرینه‌ای داخلی بر کراهت نیز وجود ندارد ما را به حرمت کمک به گناه می‌رساند. به علاوه امر نیز ظهور در وجوب دارد و چنانچه قرینه خارجی بر عدم وجوب برخی از مصادیق برّ وجود نداشت آن را نیز بر وجوب حمل می‌کردیم؛ البته اگر امر و نهی به صورت یک جمله بودند اشکال وارد بود. بنابراین از ظهور اولیـهٔ جـمله دوم نمی‌توان به دلیل این که جملهٔ اول در ظهور اولیهٔ خود وارد نشده دست برداشت.

نکته دیگر این که به اعتقاد فقیهان شأن نزول آیات نمی‌تواند دلیل بر دست برداشتن از عمومیت آنها و تخصیص آن بر مورد خاص باشد، بلکه شأن نزول یکی از مصادیق حکم کلی است که در آیه آمده و بر همین اساس نیز آیه تفسیر می‌شود.[۴۵]

۲. روایات: روایات متعددی، چه به صورت کلی در خصوص حرمت کمک به گناه و تجاوز و چه در خصوص حرمت یاری به ظالمان وارد شده است. در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱) امام صادق علیه السلام فرمودند:

من أعان علی مؤمن بشطر کلمة جاء یوم القیامة مکتوب بین عینیه آیس من رحمة الله؛[۴۶] هر کس بر کشتن (یا علیه) مؤمنی با نوشتن کلمه‌ای کمک کند روز قیامت محشور می‌شود در حالی که بین دیدگاه او نوشته شده: مأیوس از رحمت خداوند.

۲) پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

إذا کان یون القیامة نادیٰ منادٍ أین أعوان الظلمة و من لاق لهم دواتاً أو ربط کیساً أو مَدّ لهم مدّة قلم، فاحشروهم معهم؛[۴۷] در روز قیامت منادی فریاد می‌زند: کجایند همکاران ستمگران و کسانی که دوات آنان را لیقه گذاری کرده یا درِ کیسه‌ای را بسته یا برای آنان قلمی را به دوات زده‌اند؟ پس اینان را با ستمگران محشور کنید [ظاهراً خطاب منادی به ملایکه است].



۳) حدیثی را نیز ورّام از پیامبر نقل می‌کند که حضرت فرمود: «مَن مشی إلی ظالم لیعینه و هو یعلم أنّه ظالم فقد خرج من الاسلام؛[۴۸] کسی که نزد ظالمی رود تا او را کمک کند در حالی که می‌داند او ظالم است از اسلام خارج شده است».

۴) روایاتی که کمک به ساختن شراب مانند اجاره ساختمان، کاشت درخت انگور با این نیت و فروش آن را کمک به اثم و حرام دانسته نیز زیاد است که همهٔ موارد به دلیل حرمت کمک به اثم و عدوان حرام شده‌اند.[۴۹]

۳. سیره: سیره معصومین نیز حاکی از حرمت کمک به ظالمان است؛ برای نمونه می‌توان به برخورد امام کاظم علیه السلام با صفوان جمّال که شتران خود را به هارون، خلیفه عباسی، برای سفر حج کرایه داده بود اشاره کرد که فرمود: همین که تو دوست داری آنان زنده بر گردند تا بقیهٔ أجرت تو را بدهند تو نیز از آنان هستی.

۴. سیره عقلا: عقلا کمک به گناه و تجاوز را که موجب مخالفت پروردگار و تجاوز به حقوق مردم شود قبیح می‌دانند. به گفته برخی از مفسران، مفهوم این قاعده از مرتکزات ذهن و جزء فطرت انسان است و آیات تنها ارشاد به این امر فطری دارند.[۵۰]

۵. اجماع: فقها بر حرمت کمک به گناه و تجاوز اجماع دارند و آن را از مسلمات فقه می‌دانند؛ البته با وجود آیات و روایات نیازی به ذکر اجماع نیست و به عنوان مؤید از آن یاد کردیم.

ج) گسترهٔ قاعده

دربارهٔ گسترهٔ قاعده این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر عملی که به نوعی گرچه با اسباب دور و بعید به گناه منتهی شود اعانه و کمک به گناه بوده و حرام است یا این که کمک‌های خاص مصداق اعانه

هستند؛ برای مثال اگر فردی برای معاش خود صنعت شمشیر یا اسلحه سازی را انتخاب کند و این سلاح‌ها به دست ظالمان بیفتد وی نیز در ظلم آنان شریک است یا خیر؟از این رو، باید به دنبال ضابطه‌ای بود تا مفهوم کمک و اعانه را واضح و در موارد مختلف فرد مشخص کند.

برای روشن شدن ضابطه، پاسخ به دو سؤال زیر راهگشاست:

اوّلا، آیا صدق کمک و اعانه منوط به قصد فاعل برترتب و تحقق فعل است یا بدون قصد نیز اعانه صادق است؟ ثانیاً، آیا صدق کمک و اعانه متوقف بر تحقق فعل در خارج است؟ با توجه به این دو سؤال، چهار صورت برای مسأله متصور می‌شود، چرا که عمل یا با قصد فاعل همراه بوده یا فاعل قصد تحقق اعانه نداشته و در هر صورت عمل او یا در خارج محقق شده یا محقق نشده است. در ذیل موارد چهارگانه و حکم آنها را بررسی می‌کنیم تا به دو سؤال فوق پاسخی مناسب بدهیم.

۱ ـ اگر قصد فاعل بر انجام گناه وجود داشته و عمل نیز در خارج محقق شود به طور یقین می‌توان آن را اعانه گفت. این صورت قدر متیقن از اعانهٔ بر اثم بوده و مسلماً حرام است؛

۲ ـ اگر قصد فاعل انجام گناه نبوده و در خارج نیز عمل محقق نشود به طور یقین نمی‌توان آن را اعانه بر اثم دانست و به همین دلیل حکم حرمت بر آن بار نمی‌شود؛

۳ ـ اگر قصد فاعل انجام فعل (کمک به اثم) باشد ولی عمل در خارج محقق نشود در حکم این مسأله دو دیدگاه بین فقها وجود دارد: بسیاری بر این عقیده‌اند که چون تحقق خارجی وجود نداشته و کمک به گناه در خارج رخ نداده نمی‌توان آن را اعانه و کمک به گناه دانست؛[51] البته چنانچه یقین به تحقق حرام داشته و با قصد اعانه بر گناه عملی انجام دهد، ولی گناه (اثم) محقق نشود فرد متجری است و تنها قبح فاعلی برای وی مطرح است. اما گروهی دیگر از فقها می‌گویند: در صدق کمک و اعانه تنها قصد فرد کافی است و تحقق خارجی لازم نیست و به همین دلیل اگر حرام محقق شود نیز مجازات فرد متعدد نمی‌شود. میرعبدالفتاح در العناوین نظر اخیر را تأیید کرده است.[52]

۴ ـ اگر فاعل قصد اعانه نداشته باشد ولی فعل در خارج اتفاق افتد، در این صورت نیز حکم مسأله مورد اختلاف فقهاست. شیخ انصاری معتقد است اکثر فقها قصد را معتبر نمی‌دانند و مصادیقی را اعانه دانسته‌اند در حالی که از قصد فرد سخنی به میان نیاورده‌اند و در مقابل برخی ـ مانند محقق ثانی ـ قصد را معتبر می‌دانند. شیخ در نهایت، خود نظر دوم را پذیرفته است.[53]

مؤلف العناوین نیز دو ضابطه را ملاک در حرمت یا عدم حرمت فعل معین قرار داده است. آن دو ضابطه عبارتند از: ۱ ـ قصد و نیت؛ ۲ ـ نزدیکی عمل به اعانه و صدق عرفی آن. به نظر ایشان اگر عمل با قصد و نیت رسیدن به حرام همراه باشد حرام است، در غیر این صورت تنها اگر نزدیکی زیاد آن به اعانه به گونه‌ای باشد که عرف آن را اعانه بر اثم گوید حرام است،[54] برای مثال گاه عرف مدح

مداح، سپاهی لشکر بودن فرد یا شعر را معین به فعل حرام ظالم می‌داند که این عمل نیز با صدق اعانه حرام می‌شود و در مقابل، چه بسا فرد منصب مهمی از دستگاه جور را به عهده دارد، ولی به قصد خیر و کمک به مستمندان و مظلومان در تقیه به سر می‌برد که عرف عمل او را اعانه نمی‌داند، چنانچه دربارهٔ برخی از شیعیان خالص و یاوران ائمه همچون علی بن یقطین چنین نقل شده است.

پس از ذکر نظرهای مختلف، به نظر نویسنده ضوابطی که صاحب العناوین ذکر کرده اشکالات مطرح شده در نظرهای بالا را ندارد و بعلاوه این نکته نیز مهم است که شرع مقدس شناخت موضوعات را به عرف واگذار کرده و عرف است که می‌گوید چه مصداقی از مصادیق اعانه بر اثم و عدوان می‌باشد. به همین دلیل نظر مزبور پسندیده‌تر است.



شایان ذکر است که در بحث از شمول و گسترهٔ قاعده لازم است به این مطلب نیز اشاره شود که واژهٔ «اثم» و «عدوان» نیز عام است و هر گناه، اعم از فردی، اجتماعی و... و هر گونه تجاوز به حقوق الهی و حقوق مردم در زمینه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، امنیتی، قضایی و... را شامل می‌شود. با این وجود گسترهٔ موضوعی قاعده نیز علاوه بر گسترهٔ حکمی و مفهومی آن ـ که در بالا گذشت ـ روشن می‌شود.

د) کاربرد قاعده در فقه سیاسی

چنانچه گذشت، سوره مائده با دستورهایی جمعی شروع شده و خطابات اولیه آن به صورت جمع آمده است و این نشان می‌دهد که جنبهٔ اجتماعی و جمع‌گرایی آیات فوق بیشتر از جنبهٔ فردی آنهاست؛ به همین دلیل می‌توان گفت که در خطاب **«ولاتعاونوا علی الإثم و العدوان»** گناه و تجاوز به جمع و در زندگی جمعی نیز مراد آیه است ـ اگر مصداق اعلای آن و مراد اصلی آیه نباشد. همچنان که خطاب به آحاد افراد در زندگی خصوصی و فردی آنان هم از مصادیق آن است. در فقه سیاسی مواردی که این قاعده حکم حرمت را بر آنها بار کرده بسیار است که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. این موارد را برحسب موضوع می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱ ـ کمک به گناه فردی (مخالفت با حق الله): به یقین کمک به گناه فردی اعانه بر اثم است به همین دلیل فقها شنونده غیبت را نیز در مجازات اخروی با غیبت کننده شریک می‌دانند. شارع مقدس برای انسان‌ها اعم از مسلمان و غیرمسلمان (غیر کافر حربی) حرمت قائل شده و تعرض به جان، مال، آبرو و ناموس وی را ممنوع کرده‌اند و هر کس که به حرمت شکنی مسلمانی کمک کند عمل او اعانه بر اثم است.

۲ ـ کمک به انجام مفاسد اجتماعی: ایجاد مفاسد اجتماعی اعم از راه اندازی محل فحشا و منکرات برای اغفال و به دام اندازی جوانان مسلمان، خرید و فروش و توزیع مواد مخدر، مشروبات

الکلی، کتب و مطبوعات گمراه کننده، رشوه و ربا خواری و صدها مفاسد اجتماعی که به مرور زمان متنوع شده است، همه از مصادیق «اثم و عدوان» بوده و هر گونه کمک و یاری در آنها از مصادیق تعاون بر اثم محسوب می‌شود.

۳ ـ کمک به حکومت جور: فقها بهترین مصداق اعانه بر اثم را کمک به حاکم و حکومت جور دانسته‌اند. این کمک و یاری به هر شکل ممکن اعانه محسوب و از مصادیق آیه به شمار می‌آید. برخی از آنها عبارت است از: عهده‌داری منصب حکومتی، اطاعت از جائر در جور و ظلم وی، مأمور حاکم بودن در اخذ مالیات، گرفتن مجرم، اجرای مجازات، ظلم به دیگران.

حتی کمک در کارهای جانبی مربوط به ستمگران همچون سیاهی لشکر بودن برای آنها و خدمت رسانی‌های جزئی به طوری که در عرف اعانه به ظالم محسوب شود دور از حرمت نیست و به همین دلیل امام موسی بن جعفر عليه السلام صفوان را از کرایه دادن شتران خود به هارون بر حذر داشت. بعلاوه سکوت عالمان و افراد متنفذ در برابر ظلم ظالم نیز گاه کمک به ظلم آنان محسوب می‌شود و آن را نباید با تقیه در برابر ظالمان خلط کرد، زیرا حرمت اعانه بر اثم حکمی اوّلی و تقیه حکمی ثانوی است و بدیهی است که حکم اوّلی بر حکم ثانوی مقدم است؛ البته فقها تقیه‌ای که موجب کشته شدن مسلمانی شود را مجاز نمی‌دانند.

۴ ـ کمک به مقابله با حکومت اسلامی: واضح است که مقابله با حکومت عدل ـ در مقابل حکومت جور ـ اثم و عدوان اجتماعی است و کمک در این امر عنوان اعانه بر اثم را به خود می‌گیرد و حرام است. این مورد نیز مصادیق زیادی دارد، همانند کمک به محاربان، بغاة و شورشیان، معاونت در اخلال به امنیت ملی و نظام اجتماعی و....

۵ ـ کمک به دشمنان اسلام و مسلمانان: کمک به دشمنان نیز اعانه بر اثم و عدوان محسوب می‌شود، مانند فروش اسلحه و تجهیزات جنگی به آنان، جاسوسی و موارد دیگر که کمک به آنان محسوب شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد علی تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۲۹۵، متن عبارت چنین است: «انّها أمر کلیّ منطبق علی جمیع جزئیاته عند تعرّف احکامها منها».

۲. جلال الدین سیوطی، الاشباه و النظائر، ص ۷.

۳. مانند شهید اول در القواعد و الفوائد.

۴. کاربرد سیاسی این قاعده مانند ضمان نماینده مجلس قانون گذاری است که با فریب مردم با وجود عدم صلاحیت، رأی آورده است. این فرد در برابر قصور و تقصیرات و در انجام وظایف خود مسؤول است، چرا که در اقدامی فریب کارانه از حقوق مردم به نفع خود سوء استفاده کرده است.

۵. مائده(۵) آیه ۲.

۶. نساء(۴) آیه ۱۴۱.

۷. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۱۵.

۸. برای مثال شهید اول همهٔ قواعد را به این پنج قاعده برگردانده است: ۱ ـ تبعیة العمل للنیة؛ ۲ ـ قاعدة الیقین؛ ۳ ـ المشقة موجبة للیسر؛ ۴ ـ الضرر المنفی؛ ۵ ـ العادة محکمة. (ر.ک: القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۷۴ ـ ۱۵۲)

۹. محمد بن حسن بن حر عاملی، پیشین، ج ۱۸، ص ۴۱، ابواب صفات قاضی، باب ۶، حدیث ۵۲.

۱۰. مائده(۵) آیه ۱.

۱۱. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۵، ص ۲۹۲.

۱۲. حج(۲۲) آیه ۷۸.

۱۳. ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱.

۱۴. انبیاء(۲۱) آیه ۷.

۱۵. ر.ک: ابن اثیر، نهایه، ج ۱، ص ۳۷۴.

۱۶. بقره (۲) آیه ۱۷۳.

۱۷. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۶۸.

۱۸. ر.ک: میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۷۴.



۱۹. کهف(۱۸) آیه ۲۶.

۲۰. نحل(۱۶) آیه ۱۰۶.

۲۱. نساء (۴) آیه ۱۴۱.

۲۲. آل عمران (۳) آیه ۵۹.

۲۳. ر.ک: نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲۴. مائده (۵) آیه ۲.

۲۵. حج(۲۲) آیه ۳۲.

۲۶. توبه(۹) آیه ۶۰.

۲۷. نساء(۴) آیه ۱۳۵.

۲۸. محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج۲۸، ص۴۷ و ۱۳۰.

۲۹. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۱۵، ص ۶۲.

۳۰. محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج۱۵، ص ۳۲۱.

۳۱. نحل(۱۶) آیه ۱۲۵.

۳۲. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص۲۷۲.

۳۳. توبه(۹) آیه ۹۱.

۳۴. محمدبن حسن عاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۲۶.

۳۵. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج۹،ص ۷۳.

۳۶. محمد بن حسن حر عاملی، پیشین، ج۱۹، ص ۱۱۱.

۳۷. بقره(۲) آیه ۱۹۴.

۳۸. توبه (۹) آیه ۹.

۳۹. میرزا حسین نوری، پیشین، ج ۱۱، ص۹۸.

۴۰. نساء (۴) آیه ۱۲۸.

۴۱. مائده (۵) آیه ۲.

۴۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۳، ص ۲۶۷.

۴۳. سیدعبدالاعلی سبزواری، مواهب الرحمن، ج ۱۰، ص ۲۵۰.

۴۴. سیدمحمد حسین طباطبایی، المیزان، ج۵، ص ۱۶۳.

۴۵. سیدحسن بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص۳۰۶.

۴۶. محمد بن حسن عاملی، پیشین، ج۱۹، ص ۹، باب ۲ از ابواب قصاص النفس، حدیث ۴.

۴۷. همان، ج۱۲، ص۱۳۰ باب ۴۲ (تحریم معونة الظالمین) از ابواب مایکتسب به، حدیث ۱۱.

۴۸. به نقل از: همان، ص۱۳۱، حدیث ۱۵.

۴۹. ر.ک: همان، باب ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ص ۱۲۵ ـ ۱۳۳.

۵۰. سیدعبدالاعلی سبزواری، پیشین، ج۱۰، ص ۲۸۶.

۵۱. شیخ مرتضی انصاری، مکاسب، ص۱۷؛ محمد فاضل لنکرانی، القواعد الفقهیه، ص ۴۵۲.

۵۲. میرعبدالفتاح مراغی، العناوین، ج۱، ص ۵۶۶.

۵۳. شیخ مرتضی انصاری، پیشین، ص۱۷.

۵۴. میرعبدالفتاح مراغی، پیشین، ص۵۶۶.



شالوده شکنی ساختار قدیم قدرت در ایران معاصر

تاریخ دریافت: ۸۲/۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۸۲/۳/۲۷

دکتر سید علی‌میرموسوی*

مقاله حاضر به بررسی ساختار قدیم قدرت در ایران و فرایند فروپاشی آن می‌پردازد. این ساختار که با نام پدرسالارانه سنتی شناخته می‌شود، بر صورت‌بندی اجتماعی خاصی استوار بوده و دولت برخاسته از آن شکل بندی و مؤلفه‌های ویژه‌ای را داراست. فروپاشی و زوال این ساختار در دوران قاجار آغاز و به رغم پاره‌ای اقدامات اصلاحی، همگام با بسط تجدد در ایران شالوده آن شکسته شد. در این مقاله ابعاد این تحول و دگرگونی با الهام از نظریه گفتمان مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: شالوده شکنی، ساخت قدرت، دولت، اصلاحات، مشروطیت، سلسله قاجاریه، تحلیل گفتمانی.

سرشت تحول و دگرگونی

مقالهٔ حاضر سعی دارد از منظری تاریخی و تبارشناختی چگونگی فروپاشی و زوال ساخت قدیم

---

* حجةالاسلام میرموسوی، استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید.

قدرت در ایران و پیامدهای آن را نشان دهد. مراد از ساخت قدرت الگوی خاص توزیع قدرت و تخصیص منابع آن است. نظام تمایزاتی که به فردی اجازه می‌دهد بر عمل دیگران تأثیر گذارد، اهداف و مقاصدی که در این تأثیرگذاری دنبال می‌گردد و نیز ابزارها و وسایلی که برای برقراری روابط قدرت تجویز و به کار برده می‌شود، همگی در چارچوب همین الگو تعیین می‌شود. این الگو برحسب شیوه زندگی سیاسی و صورت‌بندی اجتماعی تنوع می‌پذیرد و در ارتباط با نوع خاص روابط قدرت مستقر در جامعه شکل می‌گیرد. دگرگونی و شالوده‌شکنی ساختار گذشته همزمان با نفوذ غرب و به تعبیر دقیق‌تر «تجدد» وبسط سیطره آن به کشورهای پیرامون آغاز گردید. به کارگیری اصطلاح شالوده شکنی با الهام از مفهوم دریدایی آن به جهت شکسته شدن سلسله مراتب و نظام تمایزها و دوگانگی‌هایی است که در گفتمان پدرسالارانه حاکم بوده وجایگزینی آن با نظام جدیدی از تمایزهاست. در این راستا این پرسش‌ها قابل طرح است: ماهیت و سرشت این دگرگونی چیست؟ چه عواملی آن را موجب گردیدند؟ این دگرگونی چگونه وطی چه فرایندی رخ داد؟ و در نهایت چه پیامدهایی در پی داشت؟



پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند ماهیت و ابعاداین تحول را مشخص کند. ماهیت این تحول کاملاً متفاوت با زوال یک دولت بوده و به‌معنای در هم ریختن شالوده والگوی توزیع قدرت است. بر این اساس، نه تنها نظام سیاسی بلکه مجموعه تمایزات و دوگانگی‌هایی که روابط قدرت در چارچوب آن اعمال می‌گردد شکسته و در نتیجه روابط قدرت مبتنی بر آن نیز تحول می‌یابد. شکسته شدن این تمایزات به معنای تخریب و انهدام کامل آن نیست، بلکه به معنای مطرح شدن محورهای جدید برای تمایز وکم تأثیر، خنثی و یا بی‌تأثیر ساختن محورهای قبلی است. تمایزات گذشته در واقع حول محور عصبیت و قومیت، مذهب و جنسیت صورت گرفته بود؛ برای نمونه تقابل میان شاه و مردم، ارباب و رعیت، عوام و خواص، خودی و غیرخودی، مسلم وکافر، دارالاسلام و دارالکفر، سنی و شیعه، شرعی و غیرشرعی، مجتهد ومقلد، مرد و زن را می‌توان مطرح کرد. در عوض محورهای جدید عبارتند از ملیت، قانون و حقوق بشر که بر اساس آنها تقابل‌های ملی و فراملی، قانونی و غیر قانونی، مردم سالار و اقتدارگرا شکل گرفته‌اند. تمایزاتی که بر محورهای جدید استوار است مبتنی بر شرایط امکان خاصی است. در این میان گفتمان سنتی در مواجهه با گفتمان تجدد دچار گسست گردید و در عین حال پاره‌ای از عناصر ان توانست به شکلی خود را حفظ و باز تولید کند. بدین‌سان ساخت قدرت دچار نوعی دوگانگی شد. هشام شرابی این نوع تحول را نوعی تغییر تحریف شده می شمارد. وی در تحلیل ساخت قدرت در دوران‌معاصر در جهان عرب می‌نویسد:

ساختارهای پدرسالارانه جامعه عرب به جای این‌که تغییر و تبدیل یابد یا واقعاً نوسازی

شود، تنها تقویت شده و در اشکالی ناقص و از ریخت افتاده و «نوسازی‌شده» حفظ گردیده است؛ یعنی بیداری یا رنسانس عربی (نهضت) در قرن نوزدهم نه تنها موفق به فروریختن روابط درونی و اشکال پدرسالاری نشد، بلکه با آغاز آنچه بیداری مدرن نامیده شد زمینه برای ایجاد نوعی جدید و نامتجانس یا دو رگه از جامعه ـ فرهنگ فراهم نمود، جامعه ـ فرهنگ پدرسالارانه جدید که امروز با آن مواجهیم.[1]

همان‌طور که شرابی بیان کرده، این تحول نوعی دو رگه شدن و دوگانگی را برای ساخت سیاسی به بار آورده و نتیجهٔ آن نوعی پدرسالاری جدید است که قدرت مکنون در آن نه سنتی است ونه‌مدرن. این دوگانگی در صورت‌بندی اجتماعی نیز وجود دارد به گونه‌ای که « هم فاقد خصایص اشتراکی گمینشافت * [جامعه مهرپیوند] است و هم فاقد ویژگی‌های مدرن گزلشافت** [جامعه سود پیوند]»[2] این دوگانگی بیش از همه در طبقه متوسط جدید اعم از روشنفکر و یا فن‌سالار خود را نشان داد و روان پارگی فرهنگی *** و ذهنیت دوگانه اندیش را برای او درپی داشت.

ساخت و تبار دولت قدیم

بـه طـور کـلی مـی‌توان گـفت گـفتمان سیاسی حـاکـم بـر ایـران تـاپیش از انـقلاب مشـروطه، پاتریمونیالیسم**** سنتی بوده است.[3] ماکس وبر در تقسیم‌بندی کلی، اقتدار را به سه نوع سنتی، کاریزماتیک و عقلانی تقسیم‌می‌کند. در اقتدار سنتی، توزیع و تخصیص منابع قدرت، صدور فرمان وحکم و نیز اطاعت براساس سنت‌ها انجام می‌پذیرد. وبر اصطلاح پدرسالارانـه یـاپاتریمونیالیستی رابرای توصیف این نوع اقتدار به کار برده است.[4]

گفتمان سنتی مسلط بر ایران‌در دوره اسلامی در چـارچـوب تـقسیم وبـری گـونه‌ای خـاص از پدرسالاری است. این گفتمان ترکیبی از عناصر ایرانشهری یا شاهی آرمانی، اسلامی و یونانی است که در دوران خاصی تکوین یافت و ساختی از قدرت را تحقق بخشید که از آن می‌توان به «سلطنت اسلامی» تعبیر کرد. از لحاظ تاریخی، پیدایش این ساخت به اوایل سده چهارم هجری و دوره اقتدار سامانیان وآل‌بویه بازمی‌گردد؛ دوره‌ای که فرای بدان لقب «میان پـردهٔایـرانـی» داده است. سـاخت سلطنت اسلامی به تدریج بر زندگی سیاسی مسلمانان مسلط گردید وبخش گسترده‌ای از ادبـیات سیاسی دوره اسلامی را تحت عنوان «آداب و احکام سلطانیه» به خود اختصاص داد. این ساخت تا

* Gemeinschaft
** Gesellschaft
*** schizophrenic duality.
**** Patrimonialism.

سده چهاردهم هجری (پایان سده نوزدهم میلادی) استمرار داشت و در قالب‌های فکری سنی یا شیعی و با رهیافت‌های مختلف فقهی و فلسفی تولید و باز تولید می‌شد. در دوران صفویه در پرتو ترکیبی که میان تشیع، تصوف و سلطنت در ایران برقرار شد، صورت جدیدی از سلطنت شکل گرفت که با فراز و نشیب‌هایش تا پایان قاجار ادامه یافت. به همین دلیل به نظر می‌رسد توصیف ویژگی‌های این ساخت حایز اهمیت باشد. سلطنت اسلامی هر چند بر بنیاد زور و تغلب استوار است، ولی از منظر گفتمانی با سه عنصر اساسی از دیگر ساخت‌های زورمدار متمایز می‌گردد. این سه عنصر عبارتند از: مراتبی بودن اجتماع و سیاست، پیوند دین و دولت و اصالت شر و تکلیف اطاعت.



۱. مراتبی بودن اجتماع و سیاست

نگاه سلسله مراتبی به جامعه و نظام خلقت، تباری ایرانی - یونانی داشته و از راه اندرزنامه‌های ایرانی و متون یونانی به ویژه نوافلاطونیان به ادبیات و فرهنگ و متون اسلامی راه یافته است. در کارنامهٔ اردشیر، مردم به چهار دسته تقسیم شده و ارتباط آنان با پادشاه بیان گردیده و جابه‌جایی هر یک از این طبقات از جایگاه خود را عامل اصلی زوال دولت قلمداد کرده است. در اندیشه افلاطون نیز با تشبیه جامعه به نفس انسانی، مردم به سه طبقه تقسیم و جایگاه طبیعی هر یک بر این اساس تعیین شده است.[5] در اندیشه فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سیناکه متأثر از آثار نو افلاطونیان هستند، نظام خلقت دارای سلسله مراتب مشخص است که در قوس نزول، از خداوند آغاز و به ماده اولیه ختم می‌شود و سپس در قوس صعود از ماده اولی یا هیولی آغاز و در گذر از مراحل جماد، نبات، حیوان و انسان به خداوند ختم می‌شود.[6] بر این اساس، جایگاه هر موجودی در این عالم از پیش تعیین شده است؛ به قول شبستری:

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست — که هر چیزی به‌جای خویش نیکوست

این نظم سلسله مراتبی در میان انسان‌ها نیز حکمفرماست و آدمیان بر حسب جایگاه‌شان در نظام خلقت در مراتب خاصی قرار گرفته که از عالی یا مخدوم صرف آغاز و به دانی یا خادم صرف ختم می‌شود.[7] بدین ترتیب، افرادی که در مرتبه فراتر قرار گرفته اند نسبت به افراد مرتبه فروتر حق حکمفرمایی و فرمان روایی می‌یابند. بر این اساس، مرتبه شاهی در سلسله مراتب اجتماعی رفیع ترین مرتبه و شأنی الهی بوده و سلطنت مقامی الهی و سلطان ظل‌الله قلمداد می‌شد.

گفتمان سلطنت اسلامی با تقسیم دو گانه میان شاه و رعیت، بنای یک ساختار هرمی شکل و سلسله مراتبی را نهاده و بر این اساس طبقات اصلی جامعه را مشخص می‌کند. این طبقات بر حسب نزدیکی آن‌ها به پادشاه عبارتند از فراتر (علیا)، میانی (وسطی) و فروتر (سفلی). برخورد پادشاه با

طبقه فراتر بایستی با مهربانی، با طبقه میانی به انصاف باشد و سهم طبقه پایین تنها ترس است.[8] بدین ترتیب عدالت که وضع شیء در جایگاه خود تعریف می شد میان طبقات مراعات می‌گردید.

۲) پیوند میان دین و دولت

وابستگی و پیوند متقابل دین و دولت دومین عنصر مهم از گفتمان سنتی است. بدین ترتیب در دولت قدیم نهاد دین ودولت از یکدیگر جدا نبوده و باهمدیگرتوأمانند. این پیوند همواره در گفتمان قدیم مورد تأکید قرار می گرفته است. به اعتقاد طباطبایی، این عنصر در گفتمان سلطنت اسلامی ریشه‌ای ایرانشهری دارد. [9]

به نظر می رسد، توأمان بودن دین و دولت که در ادبیات سیاسی ایران قبل از اسلام شایع بوده دارای معنای گسترده‌ای است که در گفتمان دوره اسلامی به شریعت محدود شده است. همان‌گونه که فیرحی به درستی توضیح داده است، «دین در قبل از اسلام به مجموعه‌ای از معانی اطلاق می‌شد که نویسندگان دوره میانه آنها را در سه معنای جزاء طاعت و عادات ورسوم خلاصه می‌کردند». دین با این مفهوم گسترده آن حداقل دو کارکرد داشته است: نخست، عامل وحدت و انسجام فرهنگی ـ اجتماعی بوده است؛ دوم، مقیاس و معیاری برای ارزیابی رفتار سیاسی جامعه و دولت ارائه می‌کرده است. بنابراین دین نقش بسیاری در اتفاق کلمه، قطع منازعه، وضع مقررات، حذف یا حل اختلاف توزیع نقش‌ها و حفظ امانت‌های مردم داشت.[10] به همین لحاظ، دین و پادشاهی و دولت در آفرینش از یک گوهر قلمداد و دینْ اساس و پادشاهی نگهبان آن محسوب می‌شده است. فردوسی (۳۲۹ـ۴۱۱ق) این ارتباط را چنین به نظم آورده‌است:

چنان دین و شاهی به یکدیگرند	***تو گویی که در زیر یک چادرند***
نه بی تخت شاهی بود دین بپای	***نه بی دین بود شهریاری به جای***

ابن خلدون این پیوند را از منظری دیگر مورد توجه قرار داده است. به نظر اوعصبیت قبیله‌ای به تنهایی قادر به تأسیس یک دولت فراگیر نبوده و برای تأسیس یک امپراتوری بزرگ نیاز به نیروی اضافی دارد تا نقایص آن را برطرف ساخته و آن را استحکام بخشد. این نیرو را دین فراهم می‌سازد. ابن خلدون توضیح می‌دهد که دین عصبیت تازه‌ای به وجود می‌آورد که همانا ایمان مطلق به اوامر شرع و اطاعت از شارع است.[11] این بیان شاهد بر این است که در گفتمان سلطنت اسلامی دین از معنای عرف عام فاصله گرفته و بر دین شارع که بر وحی ونبوت استوار است تأکید می‌کند. چنین برداشتی از دین می‌تواند در نهایت رابطه دین و دولت را یک‌سویه سازد، زیرا امکان سلطنت بدون دین منتفی نخواهد بود.

۴) اصالت شر ولزوم اطاعت

گفتمان سنتی برپایه دریافتی از انسان و جامعه به پذیرش اقتدار حاکم و ضرورت تبعیت از آن حکم می‌کند. انسان شناسی سنتی به گونه‌ای است که انسان را مرکب از دو بعد مادی و نفس ناطقه‌می‌داند. انسان هرچند به طور فطری استعداد رسیدن به خیر برین و سعادت واقعی را دارد، ولی به لحاظ بعد مادی وجودش ممکن است دچار بلا یا شرور شود. این شرور دوگونه‌اند: شری که ناشی از بعد مادی انسان است و شری که جنبه عرضی داشته یا حاصل طبیعت و یا حاصل آشوب ها وبی‌نظمی و ناامنی‌های اجتماعی است. در هر حال چنین شروری مانع کمال‌و به فعلیت رسیدن استعدادهای انسان خواهد شد. بدین سان رفع این شرور برای وصول به کمال ضرورت می یابد و از آن‌جا که حکومت یکی از عوامل مهم تأمین ثبات و امنیت در اجتماع است و مانع تحقق شروری چون ناامنی و آشوب‌های اجتماعی است حفظ آن به هر گونه که باشد، بایسته است. چنین دریافتی از ضرورت حفظ نظام می‌تواند توجیه‌گر تکلیف به‌اطاعت‌از نظام سلطنتی، به هرشکل آن، باشد و هرگونه تلاشی برای از میان برداشتن آن را طرد سازد. بر این اساس، سلطنت تقدیری الهی بر روی زمین برای حفظ امنیت و جلوگیری از هرج ومرج و رسانیدن انسان به کمال اوست.



ساخت قدرت قدیم در چارچوب گفتمانی با مختصات فوق شکل گرفته است. نظام سلطانی که بر بنیاد چنین ساختی از قدرت استوار است، به تعبیر دولابوسیه، دارای چهار ویژگی اساسی است:

۱. سلطنت امری مقدس و فرابشری است و مشروعیت آن از منبع الهی ناشی می‌شود؛

۲. سلطنت پدرانه است، بدان معنا که مردم همواره در نظر او قاصر و ناتوان قلمداد شده و شایسته حجر و ممنوعیت از تصرف می‌باشند، زیرا قادر به اداره و تدبیر امور خود نیستند؛

۳. سلطنت همه عرصه‌های خصوصی و عمومی را در برمی‌گیرد؛

۴. با توجه به جایگاه شریعت در جامعه اسلامی، سلطنت تابع شریعت است.[۱۲]

با آگاهی از این مختصات، سیمای عمومی نظام سیاسی گذشته تا حد زیادی مشخص می‌گردد و در پرتو آن قادر خواهیم بود صورت‌بندی اجتماعی ونظام سیاسی سنتی ایران راکه مبتنی بر چنین ساختی از قدرت است ترسیم کنیم.

۳. جامعه و دولت پدرسالار

چنان‌که اشاره شد، زندگی سیاسی و اجتماعی ایران در چارچوب گفتمان سنتی پدرسالارانه با

مختصات پیش‌گفته شکل گرفته بود. این بدان معناست که بنیاد صورت‌بندی اجتماعی و نهاد دولت بر اساس روابط عمودی و سلسله مراتبی و اقتدار مراتب برتر بر فروتر استوار است. ارتباط عمودی و هرمی شکل در صورت‌بندی اجتماعی ایران به نوعی بود که با نزدیک شدن به قاعده، سطح آن گسترده‌تر و با رفتن به سمت فوقانی، دامنه آن محدودتر می‌شود. این ویژگی در نهاد دولت نیز وجود داشت.

۱) صورت‌بندی اجتماعی

نظام اجتماعی گذشته در ایران بر پایه عصبیت قبیله‌ای استوار بوده است. عصبیت ـ چنان که ابن خلدون توضیح می‌دهد ـ شکل اجتماع بنیاد یافتهٔ یک عاطفهٔ ساده یعنی مهر بشر به همنوعان به ویژه خویشاوندان نزدیکش است.[۱۳] صورت‌بندی اجتماعی قدیم همساز با ساخت قدرت بوده و هرمی شکل است. این صورت‌بندی سه وجهی بوده و با سه نوع الگوی متفاوت زندگی اجتماعی مشخص می‌شود که هریک وجهی از هرم ساخت اجتماعی را تشکیل می‌دهند: الگوی زندگی ایلیاتی که با شیوه تولید شبانکارگی و بیابانگردی مشخص می‌گردد؛ الگوی روستاییان یکجا نشین که شیوه تولید سهم بری دهقانی دارد و الگوی شهرنشینی که شیوه تولید آن خرده‌کالایی است. به هرحال در زندگی قبیله‌ای روابط نسبی و پیوندهای خانوادگی و خویشاوندی دارای نقش و جایگاه اصلی است.[۱۴] ابن خلدون نیز این میل غریزی راخاستگاه هسته مرکزی گروه اجتماعی می‌داند؛ یعنی مشتی از افراد که خود راجزء گروه واحدی می‌دانندکه‌به وسیله یک رشته مشترک خانوادگی به هم پیوسته شده‌اند.[۱۵] به نظر ابن خلدون، «اشتراک نسب، اشتراک منافع و اشتراک تجارب. زندگی و مرگ، یکدیگر را در رشد عاطفه عصبیت تقویت کرده‌و رفته رفته عوامل اخیر، نسب را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد».[۱۶] بدین ترتیب شیوه‌های دیگری از زندگی مانند شهرنشینی نیز پدید می آید. در عین حال در این شیوه‌ها نیز عنصر خویشاوندی همچنان تأثیرگذار بوده و ساختار روابط عمودی و از بالا به پایین است.

از لحاظ طبقاتی، شش طبقه اصلی در جامعه قدیم وجود داشت که عبارت بودند از: شاهزادگان، اشراف، روحانیان، بازرگانان، زمینداران، کشاورزان و پیشه وران. بنابراین صورت‌بندی اجتماعی گذشته نیز دارای نوعی نظام سلسله مراتبی و تقدیر گرایانه بود که در قالب گفتمان سنتی تحقق و عینیت می‌یافت.

۲) نهاد دولت

دولت قدیم در ایران شکل قبیله ای داشته و در واقع صورت تکامل یافته سلطه یک قبیله یا ایل بر دیگر ایلات و قبایل است. از لحاظ تاریخی در دوران صفویه برای نخستین بار هویت ایرانی در قالب

مذهب تشیع احیا گردید و دولتی مستقل و شیعی بر این سرزمین حاکم گردید. با فروپاشی نظام صفویان، سلسله‌ای از حکومت‌ها که حاصل رقابت و منازعات قبیله‌ای بودند در مدت کوتاه‌بر این سرزمین حکومت کردند تا این‌که در سال‌های پایانی سده هجدهم میلادی، ایل قاجار توانست با سرکوب نسبی دیگر ایلات و قبایل، حاکمیت خاندان قاجار را مستقر سازد. دولت ایلیاتی قاجار پایان بخش نظام سیاسی قدیم بود و طی فرایندی نزولی پس از شکست در دوجنگ با روسیه که با انعقاد قرارداد ترکمانچای در سال ۱۲۰۶ش/۱۸۲۷م به پایان رسید، اقتدار آن کاهش یافت و سرانجام در جنبش مشروطیت فروپاشید. در ذیل به بیان اهم ویژگی‌های این دولت می‌پردازیم.

الف) سلطنت مطلقه: کشمکش و ستیزهای مداوم بر سر یافتن قدرت بلامنازع یکی از ویژگی‌های زندگی قبیله‌ای است. در نهایت ایلی که از عصبیت داخلی نیرومندتری برخورداراست بر دیگران چیره می‌شود و از راه قهر و غلبه بر آنها فرمانروایی می‌کند. بدین‌سان، عصبیت شرایطی را فراهم می‌آورد که حصول قدرت مطلقه را امکان‌پذیر می‌سازد و همان‌گونه که ابن خلدون بیان کرده، پادشاهی هدفی است که عصبیت به سوی آن سیر می‌کند. حاصل دیدگاه ابن خلدون در این باره ،آن گونه که محسن مهدی خلاصه کرده، چنین است:



> همین‌که یک عصبیت برتر در میان گروهی پدیدار شد عصبیت‌های کوچک‌تر را سرکوب می‌کند و آنها را زیر سلطه خود در می‌آورد. نتیجه این عمل یک «عصبیت کبرا» است‌که دسته‌های مخالف را متحد می سازد و کوشش‌های آنها در راه جنگ و غلبه بر گروه‌های دیگر [را] رهبری می‌کند. این عمل توسعه و اتحاد ادامه می‌یابد تا به مرحله‌ای می‌رسد که عصبیت نو بنیاد بتواند قلمرو یک دولت جدید را تسخیرکند و یا شهرها و بنیادهای تازه خاص یک عمران متمدن به وجود آورد.[۱۷]

قدرت شاه در نظام سیاسی قدیم ایران از لحاظ نظری جز به شریعت و برخی از سنت‌های قابل تفسیر و انعطاف پذیر به چیز دیگری محدود نمی‌شد و درحوزه عرفیات به گونه‌ای گسترش یافته بود که چندان سدی در برابر آن وجود نداشت. مالکوم که در اوایل سده نوزدهم از ایران دیدن کرده، می‌نویسد:

> حقوق و قوانین، نهادها و تئوری‌های کنترل و موازنه به هیچ روی نمی‌توانستند شاه ایرانی را محدود کنند و بنابراین او یکی از مستبدترین پادشاهان جهان بود.[۱۸]

ولی در مقام عملْ پراکندگی منابع و گروه‌های صاحب قدرت مانع از تمرکز و انحصار اعمال قدرت در شاه بود. بنابراین سلطنت اگرچه گرایش به خودکامگی داشت، ولی این محدودیت ها مانع تبدیل نظام سلطنتی به دولت مطلقه بودند؛ از این رو پادشاه در شرایط ضعف قدرت مرکزی برای تثبیت

قدرت خود همواره‌به اختلافات گروهی دامن می زد و حتی در موارد لزوم چنین اختلافاتی را ایجادمی کرد.[۱۹] بدین سان شاه به عنوان ظل‌الله، فاتح الهی و حافظ الرعایا در زندگی، مقام و ثروت مردم دخالت و اعمال قدرت می نمود. هیچ نوع قانونی که قدرت شاه را محدود کند وجود نداشت؛ بلکه قانون همان رأی شاه بود و هر لحظه امکان تغییر آن وجود داشت.

الگوی دیوان‌سالاری در این نظام براساس سلسله‌مراتبی استوار بود که به شخص شاه منتهی می‌گردید.[۲۰]

ب) شخص محوری و کیش شخصیت: در نظام‌های سنتی گرایش آشکاری به شخصی شدن امور و نهادینه نشدن آنها وجود دارد. شخص گرایی دارای دوجنبه است: یکی، کیش شخصیت آشکار در مورد شخص شاه و دوم، گرایش به دودمان گرایی.[۲۱] پادشاهان قاجار همانند پیشینیان خود را با القاب و عناوین بزرگ‌نمایی چون شاهنشاه، قبله عالم، ظل‌الله، حافظ الرعایا و فاتح یاد می‌کردند. هر یک از شاهان برای زنده شدن یادخود به تعمیر یا توسعه اماکن مقدسه مانند حرم امامان و امامزادگان و یا بنای مساجد اقدام می‌کردند. ناصرالدین شاه در راستای تقویت کیش شخصیت به ترسیم شمایل حضرت علی (ع) بر روی مدالی سفارش کرد و در حضور علما آن را برگردن خود آویخت.[۲۲] در اقدامی دیگر پس از دیدار از روسیه و مرعوب شدن از عظمت دستگاه سلطنت در آن دیار، دستور داد تا پیکره‌ای برای او تراشیده و نصب کنند. این اقدام البته با مخالفت علمای تهران روبه‌رو شد و شاه با مشاهده این اعتراض فوراً دستور برچیدن آن را به دلیل مخالفت با شعائر اسلام داد.[۲۳]

جنبه دوم شخص گرایی، نقش و جایگاه دودمان و خانواده در این گونه نظام‌هاست. دلیل این امر شاید متزلزل بودن پایهٔ اعتماد به دیگران در چنین نظام‌هایی است. به همین دلیل، فامیل‌گرایی به نحو چشمگیری وجود دارد و روابط خویشاوندی در واگذاری مناصب و بهره‌مندی از امتیازها و حل و فصل دعاوی نقش غیر قابل انکاری دارد.

ج) حاکمیت دوگانه: در ایران سده نوزدهم میلادی، نهاد دین در استقلال از نهاد دولت شکل گرفته بود. در عین حال تقریباً تا پایان قرن نوزدهم میلادی روابط علما و نهاد سلطنت به رویارویی جدی کشانده نشد و حالت همکاری برقرار بود. البته این همکاری در دوره‌های مختلف و برحسب شخصیت پادشاه در نوسان بود؛ برای مثال در عهد فتحعلی شاه (۱۷۹۷ـ۱۸۳۴م) این همکاری در حدبسیاربالایی است. در حالی‌که در اواخر دوره ناصرالدین شاه به میزان بسیاری کاهش می‌یابد.[۲۴] به اعتقاد ارجمند، دهه‌های ۱۲۳۰ش/۱۸۵۰م تا ۱۲۶۰ش/۱۸۸۰م دوران آرامش و همکاری بود. دولت بر اوضاع تسلط داشت و علما همکاری می‌کرد و تنش چندانی وجود نداشت، البته یک گرایش مخالف نیز وجود داشت؛ اما برداشت روحانیت از شاهان قاجار به تدریج عوض شد. آنان قاجاریه را به

چشم دولتی می‌نگریستند که با آهنگی فزاینده با قدرت‌های نامسلمان همکاری می‌کند؛ قدرت‌هایی که می‌خواهند جامعه اسلامی را نابود سازند.[۲۵] فاصله گرفتن علما از دولت بی‌ارتباط با شکل‌گیری نهاد مرجعیت نبود.[۲۶]

د) فقدان مرز میان نظام و سلطان: در نظام سیاسی قدیم، حاکمیت و سلطنت و سلطان چنان به‌هم عجین شده که تفکیک میان آنها امکان ناپذیربود. در سده نوزدهم میلادی دستگاه حکومتی رشد کرد و نهادهای دیوانی جدیدی شکل گرفت، ولی هرگز تفکیکی میان مناصب و اشخاص برقرار نشد. در رأس دستگاه دیوان سالاری، سلطنت قرار داشت و هر مقام و هر اداره به صورت ملک خصوصی دارنده مقام تلقی می‌شد. رهبری دستگاه دیوانی به دست خانواده‌های معدود حاکم افتاده بود و اینان سخت با همدیگر هم‌چشمی و رقابت می‌کردند. حکام و والیان از میان شاهزاده‌ها یا قبایل بزرگ برگزیده می‌شدند. حکام از خودمختاری نسبتاً عمده‌ای در قلمرو خویش برخوردار بودند و بخش اعظم مازاد حوزه تحت فرمان خویش را نزد خود نگاه می‌داشتند.



ه) آمیختگی حوزه خصوصی و عمومی: گرایش به قدرت مطلقه وخودکامگی در ساخت قدرت قدیم به حدی است که مرز میان قلمرو زندگی خصوصی وعمومی کاملاً مغشوش و در هم آمیخته است. این درهم آمیختگی بیش از هر چیز در مورد مالکیت خصوصی خود را نشان می دهد. دولت قاجاریه همانند دیگر دولت‌های ایلیاتی و قبیله‌ای پیش از آن، همواره تهدیدی برای مالکیت بود. مینورسکی در گزارش از وضعیت مالکیت زمین در عصر صفویه به وجود چهار نوع زمین در این دوران اشاره می‌کند: زمین‌های متعلق به شاه، زمین‌های دولتی، زمین‌های موقوفه و زمین‌های متعلق به افراد.[۲۷] این چهار شکل در دوران قاجاریه نیز برقرار بود. زمین‌های متعلق به شاه خالصه نام داشت و شکل اساسی زمین‌های دولتی نیز تیول بود. از میان این چهار نوع، قسم اخیر یعنی زمین‌های متعلق به افراد از کمترین امنیت برخوردار بود. در دیگر حوزه‌ها مانند تجارت نیز مالکیت خصوصی چندان محترم نبود. تعدی به حوزه خصوصی عمدتاً به انگیزه تأمین خراج و جبران کسری منابع مالی یا افزایش مازاد صورت می‌گرفت. در بسیاری موارد وقف راه گریزی برای فرار از دستبرد دولت و امنیت سرمایه به حساب می‌آمد.[۲۸]

این وضعیت از سویی، نشان‌دهنده عدم تطبیق نظام فئودالی بر وضعیت دوران قدیم در ایران است و از سوی دیگر، حیطه مغشوش و ناامن مالکیت خصوصی را نشان می‌دهد. سایکس در گزارشی از عدم امنیت در خرده مالکیت‌ها می‌نویسد: «روستاییان از جاده‌های اصلی فاصله می‌گیرند، زیرا دولتمردان معمولاً کالاهای آنها را بدون پرداخت هیچ نوع مابه‌ازایی می‌گیرند».[۲۹] علاوه بر این، فقدان قانون، اختلاط بین حوزه خصوصی و عمومی را تشدید و راه را برای دخالت دولت در حوزه

خصوصی هموار می‌ساخت.

و) **اقتصاد خراجی:** هر چند درنظام اجتماعی گذشته شیوه‌های متعدد تولیدی وجود داشت، ولی دولت بر خراج استوار بود. البته این ویژگی عام نظام‌های دولت قبیله‌ای است و چنان‌که ابن خلدون بیان می‌کند، عبارت است از این‌که «دولت دارایی‌های رعایا را جمع کرده و صرف خواص و کارگزاران خود نماید. بنابراین درآمد دولت از رعایا به دست می‌آید و در وابستگان به دولت و افرادی که در شهر سکونت دارند مصرف می‌شود».[30] اقتصاد نظام‌های خراجی بر روابط تولیدی ـ مانند رابطه خدایگان و بنده یا ارباب ورعیت در نظام فئودالی یا کارگر و کارفرما در نظام سرمایه‌داری ـ استوار نیست، بلکه بر خراج یا بهره (رانت) متکی است. منظور از خراج کلیه پرداخت‌های مالی است که سلطه‌گر بر تحت سلطه الزام می‌کند، خواه این سلطه‌گر امیر باشد یا قبیله و یا دولت، خواه دریافت آن به طور مستقیم باشد یا غیر مستقیم و خواه پرداخت‌کننده اتباع فرد سلطه‌گر بوده یا این‌که بیگانه باشند. تفاوت خراج با مالیات در این است که دریافت مالیات در چارچوب مصلحت عمومی و بر اساس نوعی رضایت صورت گرفته و همه اعم از حاکم و غیر حاکم آن را می‌پردازند. در واقع آنچه در دولت مدرن به عنوان مالیات اخذ می‌شود در واقع حق عضویت در سازمان اجتماعی ـ سیاسی جامعه بوده و به ازای پرداخت آن حق دخالت در تعیین سرنوشت برای فرد پدید می آید؛ در حالی‌که خراج اساساً نوعی دریافت مالی است که حاصل رابطهٔ قدرت میان فرد غالب و مغلوب بوده و تنها فرد تحت سلطه آن را می‌پردازد و هیچ مسؤولیتی برای سلطه‌گر پدید نمی‌آورد. منظور از بهره یا رانت نیز درآمدی است که شخص بدون نیاز به هر گونه فعالیت تولیدی به دست می‌آورد. بنابراین هر گونه درآمد خام (منابع طبیعی یا بخشش‌های ملوکانه) که دارنده آن تلاشی برای تولید آن نکرده است بهره و رانت محسوب می‌شود.[31]

با ملاحظه ویژگی‌های فوق می‌توان گفت ساخت دولت قدیم که به نوعی شکل تکامل یافته قبیله است بر سه رکن عصبیت، عقیده و خراج استوار بوده و سازوکار تولید، توزیع و مصرف قدرت و ثروت در آن بر این پایه شکل می‌گیرد. نظام سیاسی ایران در این دوران علی‌رغم این‌که استبدادی بود وگرایش به خودکامگی داشت، با تکثر و پراکندگی منابع قدرت نیز مواجه بود. بشیریه در جمع‌بندی که از ساخت قدرت در این دوران داشته، اظهار می‌دارد:

> روی‌هم رفته در توصیف نظام سیاسی قدیم می‌توان گفت که آن نظام از حیث ساختار قدرت، نوعی حکومت ملوک الطوایفی متمایل به تمرکز و از حیث شیوه‌های اعمال قدرت، استبدادی یا پاتریمونیالیستی بود نه نظامی مطلقه که مبتنی بر تمرکز و انحصار منابع قدرت بوده باشد. در عین حال ماهیت نظام سیاسی و تأثیرات آن بر سطح زندگی اجتماعی

و اقتصادی اجازه نمی داد علی رغم وجود نوعی تکثر در منابع قدرت، طبقات و یا شؤون مستقل و نیرومندی همچون اشراف، اصناف و روحانیت پیدا شوند.[۳۲]

این نوع از دولت ـ همچنان که ابن خلدون به خوبی بیان کرده است ـ در درون خود عوامل زوال و فروپاشی خود را تولید می‌کند و زمینه را برای برقراری دولتی دیگر فراهم می‌آورد؛ ولی آنچه در تحلیل ابن خلدون کمتر به آن پرداخته شده، تحول در ساخت قدرت و جایگزینی آن با ساختی متفاوت و از سنخی دیگر است؛ زیرا فروپاشی دولت‌های گذشته الزاماً با تحول در ساخت قدرت همراه نبود و معمولاً شکلی از نظام استبدادی جایگزین شکلی دیگر می‌شد. آنچه از منظر این پژوهش اهمیت دارد این است که در دوران معاصر چگونه این تحول در ساخت قدرت پدیدآمده و چه پیامدهایی به همراه داشته است.



بحران و زوال نظام سنتی

پیدایش بحران در یک نظام هنگامی روی می‌دهد که تحقق کارکرد مورد انتظار از هر یک از اجزا و بخش‌های آن دچار اختلال گردد. این امر خود موجب نابسامانی می‌شود و در صورتی که نظام توان بازسازی سامان جدید را دارا نباشد به فروپاشی آن خواهد انجامید. گسترش و بسط سیطره گفتمان تجدد به تدریج بسیاری از عناصر گفتمان سنتی را که پیش از این بیان شد به چالش طلبید و بدین ترتیب بنیان نظم قدیم را متزلزل ساخت. در واقع گفتمان تجدد بسیاری از ضعف‌های نظام سنتی را آشکار کرد و در آیینه تجدد شکستگی و از ریخت افتادگی* نظام سنتی هویدا شد. ماجرای هبوط دولت قدیم در هاویه زوال با شکست در جنگ با روس بیشتر آشکار گردید. پس از این واقعه، کارگزاران واقع بینی چون عباس میرزا به ضعف و انحطاط نیروهای بازدارنده سلطنت پی برده و قدرت و پیشرفت غرب را درک می کنند. عباس میرزا، آن‌گونه که ژوبر نقل می‌کند، به بلایی که در حال فرو آمدن بر سر نگون‌بخت ایرانیان بود پی برده و به دنبال راه حلی برای آن می‌گشت؛ از این رو خطاب به یکی از اروپاییان می‌گوید:

> نمی‌دانم این قدرتی که شما [اروپایی‌ها] را بر ما مسلط کرده چیست؟ و موجب ضعف ما و ترقی شما چه ؟ شما در قشون و جنگیدن وفتح‌کردن و به کاربردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آن‌که ما در جهل و شغب غوطه‌ور و به ندرت آتیه را در نظر می‌گیریم. مگر جمعیت و حاصلخیزی زمین در مشرق از اروپا کمتر است، یا آفتاب که قبل از رسیدن به

---

* deformation.

شما به ما می‌تابد تأثیرات مفیدش در سر ما کمتر از سر شماست یا خدایی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسان است خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی‌کنم. اجنبی حرف بزن! بگو چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم؟[۳۳]

گفتار فوق به خوبی ناکارآمدی نظام سنتی در برابر نظام دولت ـ ملت اروپایی که در حال گسترش بود را از دید یک سردار ایرانی نشان می‌دهد. البته ریشه‌های این‌زوال را هم در داخل ساخت قدرت و هم در بیرون از آن باید جست‌وجو کرد. در حقیقت عوامل درونی زمینه‌های پدیدار شدن بحران را پدید آورده‌و فشارهای بیرونی سبب شدند تا این عوامل با سرعت بیشتری به فروپاشی نظم سنتی منجر شود.

ساخت هرمی شکل قدرت قدیم که سلطنت مطلقه نماد اصلی آن محسوب می‌شود بر عصبیت قبیله‌ای استوار بود. چنان که ابن‌خلدون توضیح می‌دهد، عصبیت هر چند عامل مهمی در تکوین و پیدایش سلطنت است، ولی در مراحل بعدی خود مانعی در راه رشد آن می‌گردد. تلاش برای رفع این مانع به از بین رفتن آن انجامیده و به این ترتیب نظام در سراشیبی سقوط قرار می گیرد. شاهان صفویه و قاجاریه برای حفظ موقعیت خود ناگزیر از سامان بخشیدن به نیروهای نظامی و همچنین گسترش شهرنشینی بودند. ایجاد ارتش منظم و سازمان یافته و گسترش شهرها با صورت‌بندی قبیله‌ای تعارض داشت، زیرا مستلزم تغییر مرکز وفاداری و جایگزین ساختن پیوند با شاه به جای پیوندهای نسبی و خویشاوندی بود. علاوه بر این، ساخت پراکنده قدرت در نظام پاتریمونیالی مانع از تحقق چنین هدفی بود. سران عشایر و خوانین‌و حکام محلی هر کدام نیروی نظامی مخصوص داشتند و شاه نیز ارتش خاصی داشت که بر پایه ایل او شکل گرفته و سران آن از وابستگان و وفاداران به شاه بودند و فرماندهی آن معمولاً بر عهده یکی از شاهزادگان و غالباً ولیعهد بود. به این ترتیب از سویی، تمرکز قدرت برای حفظ موقعیت در برابر قدرت‌های خارجی ضرورت داشت و از سوی دیگر، ساخت پراکنده قدرت و صورت‌بندی قبیله با این امر ناسازگار بود. بنابراین ساخت قبیله‌ای قدرت‌از ارائه کارویژه حفظ قدرت ناتوان بود و زمینه بحران و آسیب پذیری نظام سنتی را فراهم می‌آورد.

دستگاه دیوانی دولت قدیم نیز نوعی بوروکراسی پاتریمونیالیستی بود که کارکرد اصلی آن مالی و مالیات گیری و صرف آن در جهت نیازهای نهاد سلطنت‌و دربار بود. دیوان سالاری هرچند در امور مالی به ویژه گردآوری مالیات‌ها از کارآیی نسبی برخوردار بود ولی با توجه به پراکندگی قدرت و حکومت امرا، شاهزادگان و خوانین، توان آن کاهش می‌یافت و قدرت چندانی در نظارت بر دخل و خرج ها نداشت. این امر زمینه ساز اختلاف میان صدر اعظم و دربار بود که در مواقعی صدر اعظم

جان خود را برای آن از دست می‌داد. بنابراین دستگاه اداری نیز در انجام کارویژه‌اش با مشکل مواجه بود.

فریدون آدمیت به‌نقل از یکی‌از رسایل دوران قاجاریه با عنوان «شرح عیوب و علاج نواقص‌مملکتی ایران» می‌نویسد:

> در ملک ما«دزدی و خوردن مال دولت و ملت علی‌الرئوس به اجازه سلطنت است و این فقره اسباب افتخار سارقین دولت است». حکام به هرولایت پا نهند آن‌جا را با مملکت دشمن به یک شمار گیرند، به جای مالیات اموال مردم را به غارت برند... اموال ملت را پیشکاران می‌برند، جیره و مواجب نوکر را صاحب‌منصبان و لشکر نویسان می‌خورند و جان مردم از حرامیان و راهزنان و دزدان و سیاست حکام و فساد لوطیان و افساد اطبا پیوسته در معرض هلاکت است.[۳۴]



بنابراین راه برای بی‌عدالتی و سوء استفاده و در نتیجه ستم زیاد بر رعایا باز بود. این امر بحران مشروعیت نظام سنتی را در پی داشت، زیرا نظام سلطنتی اگرچه مشروعیت خود را از رعایا کسب نمی‌کرد، ولی مقبولیت آن بستگی زیادی با کار ویژه عدالت، البته به مفهوم سیاستنامه‌ای آن، داشت.

اقتصاد خراجی یکی دیگر از پایه‌های سلطنت مطلقه بود که نه تنها یارای مواجهه با اقتصاد رو به پیشرفت کشورهای اروپایی را نداشت، بلکه فاقد امکانات لازم برای جلوگیری از انحطاط بیشتر بود. روشن است که در چنین وضعیتی، امکان انباشت سرمایه و رونق بازار صنعت و تجارت و زمینه برای سرمایه داری پدید نمی‌آمد. وبر در توصیف اقتصاد نظام‌های پاتریمونیالیستی می‌نویسد:

> دامنه گسترده‌ای برای خودسری واقعی و بیان هوس‌های صرفاً شخصی از جانب فرمانروا و اعضای دستگاه اداری او وجود دارد. امکان رشوه‌خواری و فساد... معمولاً موضوعی است که موردبه مورد با هریک از مقامات توافق می‌شود، [از این رو] از هیچ یک از دو مبنای عقلانی کردن فعالیت اقتصادی اثری نخواهد بود، یعنی نه از مبنایی برای محاسبه تعهدات و نه از مبنایی برای میزان آزادی ای که به مؤسسه خصوصی داده خواهد شد... تحت سلطه نظام پاتریمونیال تنها انواع معینی از نظام سرمایه داری می‌توانند توسعه یابند.[۳۵]

بحران موجود در سیستم اقتصاد خراجی تحت تأثیر گسترش نظام سرمایه‌داری غرب تشدید می‌شد. تمدن جدید غرب از دو سو کشورهای حاشیه‌ای یا نیمه حاشیه‌ای را تحت تأثیر قرار می‌داد: از یک سو، با پیشرفت حیرت‌انگیز در عرصه دانش و فن‌آوری، توجه اندیشمندان این کشورها را به سوی خود معطوف می‌کرد. توجه به این پیشرفت مسلمانان و دیگرساکنان جوامع حاشیه‌ای را به انحطاط و عقب ماندگی خود واقف ساخته و زمینه ذهنی لازم برای درک ضرورت دگرگون سازی

و درانداختن طرحی نو را فراهم می‌آورد؛ از سوی دیگر، بعد استعماری تمدن جدید بود که با توجه به قدرت و نیاز فزایندهٔ غرب، استعمار و استثمار کشورهای حاشیه‌ای را ضروری می‌ساخت.[۳۶] ایران در دوران صفویه در عرصهٔ خارجی[۳۷] قدرت‌های اروپایی قرار گرفته بود و به همین دلیل در سطحی برابر و هم‌تراز با آنها داد و ستد داشت.[۳۸] اما همگام با رشد تمدن بورژوازی و افزایش قدرت نظام سرمایه‌داری از یک سو و ضعف دولت مرکزی در ایران از سوی دیگر، این روابط یک سویه شد و وابستگی ایران به قدرت‌های خارجی افزایش پیدا کرد. این وابستگی فزاینده با افول مشروعیت نظام سیاسی قاجاریه تشدید می‌شد.

منافع اقتصادی بیگانگان در ایران مستلزم تحول در شیوه‌های تولید و پیدایش الگوهای جدید مصرف بود و این امر خود صورت‌بندی اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده و دگرگون می‌ساخت؛ برای مثال رشد تراز تجارت خارجی و صدور کالاهای مصرفی به ایران، کسب امتیاز بهره‌برداری از منابع طبیعی و احداث بانک، تحولاتی را در شیوه تولید، گسترش شهرنشینی و ظهور طبقه متوسط در ایران به همراه داشت.

هماوردی با تمدن غرب نیازمند دانش و فن آوری جدید بود که پیشینه‌ای در فرهنگ و دانش سنتی نداشت. علاوه براین نظام آموزشی مدارس و مکاتب که وظیفه تعلیم و تربیت کارگزاران نظام سیاسی قدیم را بر عهده داشت، فاقد توان لازم برای آموزش وپرورش نیروها و کارگزارانی کارآمد برای حفظ و دفاع از نظم جاری و موجود بود. از این گذشته،عناصری که‌پیش از این به عنوان بنیادهای نظم گفتمانی پدرسالارانه‌از آن یاد شد و دانش و اندیشه کلاسیک آن را تولید و بازتولید می‌کرد نیز نه تنها زمینه‌ای برای حل این بحران فراهم نمی‌کرد، بلکه بر ابعاد آن می‌افزود. مراتبی بودن جامعه و سیاست مانع بزرگی برای پیشرفت بود، زیرا از تحرک اجتماعی و پویایی طبقاتی به شدت جلوگیری می‌کرد. رابطه نهاد دین و دولت، به گونه‌ای که پیشتر توضیح داده شد، عاملی در جهت تمرکز زدایی و پراکندگی قدرت بود و حاکمیت دوگانه را در پی داشت. این امر اگر چه مانع مطلق بودن قدرت شاه می‌گردید و نهاد دین به عنوان پناه رعایا برای جلوگیری از ستم و ظلم نهاد سلطنت عمل می‌کرد، اما موانعی نیز برای برخی اقدامات اصلاحی پدید می‌آورد. در نهایت رویکرد سلبی به انسان و جامعه و تأکید بر اصالت شر و لزوم اطاعت برای جلوگیری از هرج و مرج به نوعی تقدیرگرایی و رضایت به وضع موجود را توجیه می‌کرد و زمینه را برای بسط خودکامگی فراهم می‌ساخت. مجموعه این عوامل موجب شد تا نظام سیاسی قدیم از ریخت بیفتد و در سراشیبی سقوط قرار گرفته و تابش شمع آن رو به افول نهد.

اصلاحات؛ تلاش‌های ناکام

تجربه اصلاحات در ایران به دوران صفویه بازمی‌گردد. این اصلاحات که در دوران شاه عباس وبا استمداد از نخبگان انگلیسی صورت گرفت بیشتر به سازمان‌های لشکری و کشوری معطوف بود.[۳۹] در عین حال هرگز نمی توان اقدامات صفویه را نوسازی* به مفهوم امروزی آن نامید، زیرا فرایند نوسازی نامش را از غایتی که به دنبال تحقق آن است، یعنی مدرنیته، می‌گیرد. اصلاحات در این دوران هرچند با استمداد از نیروهای غربی صورت گرفت، ولی بدون توجه به تجربه تجدد که در غرب در حال شکل گیری بود انجام می‌شد. اصلاحات در دوره قاجار سبک و سیاق دیگری یافت، زیرا در این دوران ایران در حاشیه تمدن غرب قرار گرفته و نظام سیاسی نیز از درون دچار بحران‌های جدی گردیده بود، به گونه‌ای که تحقق کارکردهای آن با اختلال مواجه بود. به نظر ابراهامیان، برنامه نوسازی در دوره قاجار به دو شیوه متفاوت دنبال شد: در نیمه نخست سده نوزدهم کوشش بر اجرای دو برنامه نوسازی بلند پروازانه به منظور مقابله با نفوذ غرب و نیروهای خارجی صورت گرفت که با بن بست مواجه شد. در نیمه دوم به اصلاحات جزئی روی آوردند و همکاری با غرب را بر مبارزه با آن ترجیح دادند. بیشتر دولت را در برابر جامعه تقویت کردند تا جامعه را در برابر دولت‌های خارجی؛ اغلب به جای انجام اصلاحات فراگیر در سطح ملی به اصلاحات جزئی و دربار پرداختند.[۴۰] به هرحال هدف جریان اصلاحات بحران زدایی از ساخت سیاسی و سامان دهی مجدد آن بود. از آن‌جا که انگیزه این اِصلاحات تقویت نظام سلطانی و در بند نقش‌های ایوان آن بود هرگز نمی‌توانست از سطح روبنایی به عرصه ساخت دولت کشانده شود و کاخ سلطنتی را که از پای بست در حال ویرانی بود نجات دهد. علاوه بر این، بسیاری از این اصلاحات در راستای توسعه وابستگی صورت می‌پذیرفت و اراده‌های بیرونی در آن نقش داشتند. بدین‌سان دگرگونی‌هایی که در نهاد دولت پدید آمد در واقع تحول در ابزارهای اعمال قدرت در نظام سلطانی محسوب می‌شد. به طور کلی فرایند اصلاحات در دوران قاجار دارای چند مشخصه اصلی بوده که در پی می‌آید.

الف) تقدم اصلاحات نظامی: مصلحان اولیه، بازسازی نیروی نظامی را در اولویت نخست قرار دادند، ولی به تدریج حوزه اقدامات اصلاحی به سایر بخش‌ها نیز کشانده شد. به تعبیر فوران «اصلاح طلبان پیشگام نظیر عباس میرزا، قائم مقام و امیر کبیر همه از آذربایجان یعنی خط مقدم جبهه با روسیه آمدند:[۴۱] ولی این ضرورت به زودی در نهادهای اداری و اقتصادی نیز احساس شد.[۴۲] روند اصلاحات در ایران بی‌ارتباط باجریان اصلاحات در عثمانی نیست. در عثمانی نیز



---

* modernization.

ضرورت نوسازی و اصلاح نیروهای نظامی زودتر احساس شد، ولی به زودی ضرورت آن نهادهای دیگر را در بر گرفت.[۴۳]

ب) سلطنت مداری: اصلاحات همواره وابسته به اراده و تصمیم شاه و نهاد سلطنت بود و تابعی از علایق و تمایلات آن بود؛ از این رو جنبه مقطعی و کوتاه مدت داشته و با تغییر تصمیم شاه در مورد چگونگی و ابعاد آن تغییر می‌پذیرفت؛ برای مثال نوسازی دولت که با عباس میرزا آغاز شده بود پس از مرگ او (۱۲۱۱ش) به زودی با قتل میرزا ابوالقاسم قائم مقام متوقف گردید.[۴۴] این وقفه تا زمان به قدرت رسیدن ناصرالدین شاه و صدارت یافتن امیر نظام ادامه داشت. صدرات امیر کبیر نقطه عطفی در بحران‌زدایی از نظام سیاسی در ایران به شمار می‌رود. اصلاحات او فراگیر و همه نهادها به ویژه دیوان‌سالاری را دربر می‌گرفت. دغدغهٔ اصلی امیرکبیر ایجاد تمرکز در حاکمیت و نیز اصلاح و تقویت نهاد دولت بود.[۴۵] گرایش کلی اصلاحات تقی‌خانی به استقلال ایران دربرابر قدرت‌های مسلط در آن دوره معطوف و او در صدد بود تاتناسب را بر سطح روابط ایران و غرب حاکم سازد؛ اما در نهایت به دلیل مخالفت شاه بااین اقدامات انجام آن دچار وقفه گردید. مشابه این وضعیت را در دوره سپهسالار نیز می‌توان مشاهده کرد.

ج) تعارض با منافع طبقات بالا: سومین خصیصه این اقدامات، تعارض آن با منافع طبقات بالا بود، زیرا موقعیت آنان در ساخت قدرت بستگی با روند گذشته داشت؛ از این رو تمامی این اقدامات با ائتلافی از مخالفان، که نوعاً از طبقات بالا بودند و از این اصلاحات زیان می‌دیدند، مواجه می‌گردید. ائتلافی که تا پای جان امیرکبیر ایستادگی کرد و به عزل سپهسالار منجر شد. با توجه به این‌که پاره‌ای از این اقدامات مانند تأسیس دارالفنون یا انتظام بخشیدن به دستگاه قضایی مستلزم محدود کردن قلمرو نفوذ روحانیان بود، برخی از این مخالفت‌ها جنبه مذهبی نیز می‌یافت.

د) توسعه وابستگی: چهارمین خصیصه اصلاحات عصر قاجار، وابسته بودن توسعه بود. قتل امیرکبیر نشان‌دهنده تصلب ساخت قدرت و عدم انعطاف آن در قبال اصلاحات غیر وابسته به قدرت‌های خارجی بود و الگوی توسعه وابسته را مشروعیت می‌بخشید،[۴۶] هرچند این مرحله تا روی کار آمدن میرزا حسین خان مشیرالدوله به تأخیر افتاد. نکته قابل توجه در اصلاحات دورهٔ سپهسالار، ویژگی وابسته بودن آن است، ولی مدل آن وابسته غیر استعماری است.[۴۷] همان‌گونه که بوسانی* توضیح می دهد، «ایران در این دوران همه معایب یک مستعمره را دارا بود، ولی از مزایای محدود یک مستعمره ـ مانند ایجاد صنایعی به سود مستقیم استعمارگران یا مقاصد نظامی‌شان، بهبود نظام

---

* Bousani.

قضایی و مانند اینها ـ محروم ماند.[48]

این مرحله از اصلاحات با وزارت و صدارت پر فراز و نشیب میرزا حسین مشیرالدوله (۱۲۴۳ـ۱۲۹۸ق) آغاز می‌گردد. در پیدایش این مرحله عواملی مانند بحران‌های اقتصادی ـ سیاسی واصلاحات همزمان در عثمانی و ژاپن مؤثر بودند. مشیر الدوله که درس آموخته فرانسه و از نزدیک با مدنیت جدید غرب آشنا بود نزدیک به چهارده سال وزیر مختار و سفیر کبیر ایران در اسلامبول بود و در جریان روند نوسازی در عثمانی قرار داشت. صدارت او نیز همزمان با اوج تنظیمات در عثمانی به دست مدحت پاشا و نوسازی ژاپن توسط ایتو بود. در واقع این سه تن برجسته‌ترین سرداران نوسازی در نیمه دوم سده نوزدهم به شمار می‌رفتند.[49] برنامه اصلاحی سپهسالار بر مبنای الگوی ترقی[50] طراحی شد و در صدد عقلانی ساختن نهاد دولت[51] و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی بود. مشیر الدوله برنامه خود را به گونه‌ای تعبیه کرده بود که با منافع انگلیس و روس تعارض آشکاری نیابد و استقلال و بی‌طرفی ایران از سوی آنان تضمین گردد.[52] این برنامه نوسازی از سویی به نهادینه و قانونمند ساختن فرایند تصمیم‌گیری و اقدام در نهاد دولت معطوف بودواز سوی دیگر شامل یک سری اصلاحات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی می‌گردید که در این جا مجال پرداختن به آن نیست.



در مجموع روند نوسازی در این دوره به دگرگونی‌های عمده‌ای در صورت‌بندی اجتماعی منجر شد. ظهور وگسترش طبقه متوسط و روشنفکر جدید و گسترش شهرنشینی وکم‌رنگ‌تر شدن وفاداری‌های قومی و قبیله‌ای از پیامدهای اجتماعی مهم این روند است. فرایند عرفی شدن و عقلانیت در نهادهای مختلف اجتماعی در این مرحله به شکل محسوسی گسترش یافت و نگرش مثبت و ایجابی به تجدد و غرب نیز بسط پیدا کرد. گسترش و بهبود راه‌های زمینی و ارتباطات مانند تلگراف و روزنامه از سویی، وضعیت تجارت و سرمایه‌گذاری خارجی را بهبود بخشید و از سوی دیگر، امکان تبادل فرهنگ وافکار را افزایش داد؛ ولی این بهبودی هرگز به معنای برطرف شدن معایب و اشکالات موجود در نظام سیاسی نبود.

ویژگی‌های فوق در مجموع فرایند اصلاحات را کند یا بی‌اثر کرد و موجب گردید تا تلاش‌های صورت گرفته در این راستا با کامیابی چندانی مواجه نشود. بی‌گمان عوامل این بن‌بست را بیش از هر چیز بایستی در ساخت قدیم قدرت جست‌وجو کرد. امکاناتی که گفتمان پدرسالارانه برای تجدید نظر در اختیار داشت اندک بود و به هیچ وجه پاسخ‌گوی تحولاتی که با بسط گفتمان تجدد پدید آمده، نبود. علاوه بر این، الگوی اصلاحات به دلیل این‌که برگرفته از تجدد و غرب بود با ساخت سلطنت مطلقه تعارض مبنایی داشت؛ از این رو ساخت قدیم در برابر این‌گونه تغییرات تصلب نشان داده

و مقاومت می‌ورزید. در نتیجه این اصلاحات یا اساساً پذیرفته نمی شدند و یا صورت پذیرش، توفیق چندانی در مقام عمل نمی یافتند؛ برای نمونه می‌توان از مقاومت در برابر دو طرح قانون اساسی که در دوره سپهسالار مطرح شد، یاد کرد.[۵۳]

پراکندگی منابع قدرت و تکثر گروه‌های ذی نفوذ که از ویژگی‌های اصلی ساخت قدیم قدرت است، مانع مهم دیگری برای موفقیت برنامه‌های اصلاحی بود.[۵۴] این ویژگی در شرایط بحرانی شدت می‌یافت و نیروهای گریز از مرکز فعال می‌شدند. علاوه بر این، پراکندگی این گروه‌ها تحصیل اجماع و وفاق میان آنها را دشوار می‌ساخت. بدین سان کشمکش بر سر تصاحب منابع قدرت وجه غالب کنش‌های سیاسی بود و به سیاست نیز عمدتاً از این منظر نگریسته می‌شد. بنابراین اصلاح گران همواره با مشکل اقناع و تحصیل اجماع میان این گروه‌ها مواجه بودند. این اجماع در برخی موارد در جهت سلبی ایجاد می‌شد که در بهترین حالات به عزل و کنار گذاشتن کارگزار اصلاح طلب ختم می‌گردید.

بدین ترتیب ساخت قدرت از درون و بیرون در معرض آسیب‌های جدی قرار گرفت. از داخل به دلیل شکست برنامه‌های نوسازی، امکان اصلاح منتفی و اندیشه تغییر انقلابی را تقویت می‌ساخت. از بیرون نیز به دلیل رقابت گسترده دو دولت روس و انگلیس بر سر منافع خود در ایران، تمامیت ارضی و استقلال آن در خطر بود. به هرحال بن‌بست اصلاحات، آغاز مرحله تازه‌ای در دگرگونی روابط قدرت در جامعه است؛ مرحله‌ای که می‌توان از آن به «احتضار» ساخت قدیم تعبیر کرد. ابن خلدون این مقطع از زوال دولت‌ها را با تمثیل جالب «سوخته شدن فتیله شمع در آخرین لحظات تابش آن» تفهیم می‌کند:

> و چه بسا که در پایان دوره فرمانروایی دولت نیرویی پدید می‌آید که خیال می‌کنند پیری و فرتوتی از دولت مرتفع شده است و فتیله شمع آن نیرو آخرین جلوه توانایی را نشان می‌دهد؛ چنان‌که گویی یک شمع برافروخته از قدرت و توانایی می‌درخشد در صورتی‌که شعله‌های مزبور آخرین تابش‌های آن قدرت است، زیرا شمع نزدیک خاموش شدن چشمک‌هایی می‌زند که مردم می‌پندارند برافروختگی آن جاوید است، در صورتی‌که آن پرتوها و چشمک ها نشانه خاموشی آن است.[۵۵]

مشروطیت؛ فرجام نظم کهنه

دهه‌های پایانی سده نوزدهم دوره نهایی زوال و فروپاشی ساخت قدیم قدرت درایران است. تلاش‌های اصلاحی هر چند در عمل به بن بست رسید و ناکام ماند، ولی نظام سیاسی از ریخت

افتادهٔ قدیم را از درون پوک ساخت و با وارد کردن نیروهای متوسط جدید به صحنه، زمینه را برای تحولی جدی در سطح روابط قدرت فراهم ساخت.

انقلاب مشروطه حاصل پیوند و ائتلافی است که میان نیروهای سنتی و متجدد سرخورده از نظام استبدادی صورت گرفت. این ائتلاف در پی بحران مشروعیتی رخ داد که نظام پدرسالارنه قاجار با آن دسته وپنجه‌نرم می‌کرد. فوران به خوبی این بحران را چنین توصیف کرده است:

> مشروعیت قاجار طی سده نوزدهم (۱۱۷۹ـ۱۲۷۹ش) به دلایل زیر به تدریج زیر سؤال رفت: شکست ایران از روسیه که به ماجرای خونین گریبایدوف منتهی گردید، شکست سلسله اصلاحات از دههٔ ۱۲۱۰ش/۱۸۳۰م تا دههٔ ۱۲۶۰ش/۱۸۸۰م، واگذاری امتیازهای گوناگون که امتیاز رویتر و جنبش تنباکو نمونه‌های بارز آن بود، و با این همه نارسایی، در آستانه قرن بیستم، چندان چیزی از مشروعیت سلطنت باقی نمانده بود. به طور قطع بحران دولت جنبه‌های سیاسی (ضعف در برابر غرب، سرکوب و خودکامگی در داخل)، اقتصادی (وابستگی به وام‌های خارجی، بازرگانی خارجی، نبود کنترل بر گمرک و...) و ایدئولوژیکی (آگاهی توده‌ها به این‌که دولت از حفظ هویت اسلامی یا منافع ملی عاجز بوده است) داشت.[۵۶]

جنبش مشروطیت ایران در ارتباط مستقیم با تحولاتی بود که در این مقطع جنبه جهانی یافته بود. ازجمله این‌که جنبش‌های مشروطه خواهی، ملیت خواهی و استقلال طلبی در اروپای نیمه دوم سده نوزدهم به اوج خود رسید و موج گسترده آن بسیاری از ملت‌ها را در برگرفت. همسایگی ایران با دو کشور در حال انقلاب یعنی روسیه و ترکیه عثمانی، پیوندهای ایرانی‌ها با مصر و هندوستان و آگاهی از رویدادهای گوناگون سیاسی اجتماعی در ژاپن و چین همگی در تقویت این جنبش مؤثر بودند.[۵۷] بازتاب این تحولات در ذهنیت نخبگان ایرانی به ویژه دانش آموختگان دارالفنون که مدتی را در زادگاه تجدد سپری کرده بودند بیشتر بود. در انتهای قرن نوزدهم شاهد گسترش «ادبیات سیاسی ـ انتقادی» در ایران هستیم؛ ادبیاتی که با نقد اوضاع اسف‌بار موجود ضرورت وجود «قانون اساسی» و برقراری «پادشاهی مشروطه» را مطرح می‌ساخت. نوگرایان طیفی وسیع را تشکیل می‌دادند که از سکولاریست معتقد به جدایی دین از سیاست مانند آخوندزاده تا اصلاح طلبانی که در جست‌وجوی مبانی تجدد در منابع و نصوص دینی بودند را در بر می گرفت. جنبش مشروطه‌خواهی هرچند ایدئولوژی خود را مرهون همین قشر بود، ولی هواداارنی از قشرهای مختلف مانند برخی روحانیان، طبقه متوسط سنتی یعنی بازاریان و توده‌های به ستوه آمده از ستم دستگاه استبدادی داشت. انگیزه این گروه از مشارکت، آموزه‌ها وتعالیم سنتی مبنی بر عدالت و نفی ستم، امر به معروف



ونهی از منکر و نفی سلطه و استیلای بیگانگان بود. به طور طبیعی رهبری این ائتلاف به اعتبار سطوح متفاوت نیروهای شرکت‌کننده در آن، به ویژه توده مردم که بیشتر با عامل مذهب بسیج و تحریک می‌شدند به دست علما و روحانیان بود.[۵۸]

به هرحال مجموعه عوامل فوق یعنی بحران مشروعیت نظام سیاسی، افول یا فروپاشی ساخت قدیم قدرت و ائتلاف نیروهای نوگرا و سنتی سبب شد تا در سال ۱۳۲۴/۱۲۸۵(ش) انقلاب مشروطیت به ثمر رسد. انقلاب مشروطه حاصل ائتلاف نیروهای سنتی و نوگرا بود، از این رو نوعی دوگانگی در هدف آن وجود داشت. نوگرایان تحقق ایده‌هایی مانند مشروطیت، قانون، آزادی، افزایش اقتدار و کارآیی حکومت مرکزی، ایجاد نظام سیاسی یکپارچه و منسجم به جای نظام از هم پاشیده قاجار و پیشبرد تحولات اقتصادی و اجتماعی و به طور خلاصه برقرار ساختن دولت مدرن را دنبال می‌کردند، در حالی‌که نیروهای سنتی با انگیزه‌ای چون اجرای شریعت و برقراری عدالت و قطع دخالت و سیطره اجانب از این حرکت دفاع می‌کردند.

در هرحال در جریان این جنبش ضربه‌های سهمگینی بر پیکره گفتمان پدرسالارانه وارد آمد و به شکست آن منجر شد. بدین سان انقلاب مشروطه آخرین مرحله از فروپاشی نظام کهنه بوده و نقطه آغاز شکل‌گیری دولت مدرن در ایران است.

هدف اصلی انقلاب تحدید قدرت خودکامه و تقیید آن به قانون بود، البته مشروطه خواهان ایجاد یک دولت متمرکز را نیز دنبال می‌کردند. پیروزی نهضت مشروطه موجب گردید تا نهادهایی مانند قانون اساسی، مجلس شورا و انتخابات در راستای تحقق این هدف شکل گیرد. مجلس شورا نمایانگر قدرت طبقات موجود درجامعه، یعنی شاهزادگان، اشراف، روحانیت، بازرگانان، زمینداران، کشاورزان و پیشه‌وران بود که به موجب نخستین قانون انتخابات نمایندگانی را برگزیده بودند. تحقق این نهادها به منزله تغییر در پاره‌ای از ویژگی‌هایی بود که پیش از این در توصیف نهاد دولت قدیم ذکر کردیم، یعنی حداقل در ظاهر قدرت نهاد سلطنت از اطلاق خارج و به قانون محدود گردید، گام‌هایی در راه رفع دوگانگی از حاکمیت و تفکیک وظایف دینی از سیاسی برداشته شد،[۵۹] عرصه خصوصی تا حدی از عرصه عمومی تفکیک گردید و جامعه مدنی به طور ضعیف و ناپایدار شکل گرفت، دولت از حالت شخصی و انتساب به ایل قاجار به دولت ایران تحول یافت، لوایحی در جهت انجام اصلاحات مالی و شیوه واگذاری امتیازات به دول و سرمایه گذاران خارجی تصویب گردیدو بدین‌سان گام‌هایی در جهت تحول از اقتصاد خراجی برداشته واز قدرت مالکان‌و اربابان زمیندار تا حدی کاسته شد، قانون تشکیلات ایالتی تصویب و ضرورت تشکیل مجالس و انجمن‌های محلی، ایجاد نظام وظیفه عمومی و توزیع املاک اربابی میان دهقانان پیش بینی شد.[۶۰]

جوهر جریان مشروطیت تجدید ساخت قدرت و مدرن کردن دولت بود، در این راستا نیز توانست گفتمان سلطنت مطلقه را شکسته و آن را به حاشیه براند، ولی با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی زمینه برای تحقق همه خواسته‌های پروژه مشروطه فراهم نبود، بلکه این فرایند به شکل‌گیری دولت مطلقه مدرن منتهی گردید. به بیان دیگر، هرچند گفتمان سنتی در ایران با وزش تندباد تجدد تضعیف شده بود و از این حیث ایران «معاصر» قرن بیستم بود، ولی جبران عقب افتادگی‌ها و نوسازی ایران بر اساس الگوی غربی نیازمند تحولاتی بود که در قرن هفدهم اتفاق افتاده بود و از این حیث وضعیت ایران با گفتمان مشروطیت غرب «معاصر» نبود.[۶۱] این امر مانع از تحقق کامل خواست‌های عمده انقلاب مشروطه یعنی حکومت قانون، پارلمان و مشارکت آزاد گروه‌ها در زندگی سیاسی می‌گردید.



بدین سان ساخت قدرت با انقلاب مشروطه تغییرات اساسی یافت، ولی هنوز تا تحقق ساخت دمکراتیک قدرت فاصله‌ای بسیار داشت، زیرا نظام سیاسی گذشته اگرچه پایان یافته بود ولی میراث آن به کلی از بین نرفته و عناصری از آن در ساخت جدید حضور یافتند؛ برای نمونه خصایصی که پیش از این به عنوان عناصر اصلی گفتمان سنت شناسایی شدند مانند رابطه عمودی و سلسله مراتبی در میان طبقات اجتماعی برقرار بود و قدرت سیاسی همچنان در این چارچوب معنا می‌یافت. بنابراین خصیصه اصلی ساخت قدرت پس از مشروطیت دوگانگی و همنشینی عناصری از نظم قدیم با عناصری از دولت مدرن است.

پی‌نوشت‌ها

۱. هشام شرابی، پدرسالاری جدید، ترجمه سید احمد موثقی (تهران: کویر، ۱۳۸۰) ص ۲۷.

۲. همان.

۳. حسین بشیریه، جامعه مدنی وتوسعه سیاسی در ایران (تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸) ص ۶۶ در خصوص سرشت و ماهیت نظام سیاسی قدیم ایران اختلاف نظر وجود دارد .نظریه‌های استبداد شرقی، فئودالیسم ایرانی،استبداد ایرانی و پاتریمونیالیسم سنتی از جمله نظریه‌های اساسی در این زمینه به شمار می‌آیند. برای اطلاع بیشتر ر.ک: حسین بشیریه، موانع توسعه سیاسی (تهران: گام نو، ۱۳۸۰)، ص ۴۰ـ۴۳.

۴. در این باره ر.ک: حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۶۰

۵. کمال عبداللطیف، فی تشریح اصول الاستبداد (بیروت: دارالطلیعة، ۱۹۹۹م) ص ۱۱۲.

۶. ر.ک: حسین بن عبدالله ابن سینا، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی (تهران: فکر روز، ۱۳۷۷) ص ۳۱۰.

۷. برای اطلاع بیشتر از چگونگی نظم سلسله مراتبی در عالم انسان و اجتماع، ر.ک: ابو نصر محمد فارابی، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار (بیروت: دارالمشرق)، ص ۶۷ و ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۲ق) ص ۷۸.

۸. ابوالحسن ماوردی، نصیحة الملوک، ص ۱۶۰.

۹. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۵۶.

۱۰. داود فیرحی، قدرت دانش مشروعیت، ص ۲۱۴ـ۲۱۵.

۱۱. محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۳) ص ۲۵۷.

۱۲. با توجه به این‌که نظام مورد نظر دولابوسیه پادشاهی سده‌های میانه در غرب است که به نوعی در چارچوب حقوق طبیعی اعمال می‌شده‌او به جای این ویژگی، سلطنت را پیرو عقل می‌داند. (کمال عبداللطیف، پیشین، ص ۲۶۹).

۱۳. محسن مهدی، پیشین، ص ۳۳۶ ـ ۳۳۷.

۱۴. در ارتباط با سرشت زندگی قبیله‌ای در ایران دو دیدگاه اساسی وجود دارد: دیدگاه‌نخست که با رهیافت انسان‌شناختی به قبیله می‌نگرد، قبایل را واحدهای سازمانی خویشاوند، غیر متمرکز،مساوات طلب‌و دولت ناپذیر در یک جامعه بزرگ‌تر

می‌داند. بر این اساس، زندگی ایلیاتی عبارت خواهد بود از زندگی گروه‌های خویشاوند که از لحاظ سیاسی غیر متمرکز و با فرهنگ منسجم بوده و دارای سازمان‌های اقتصادی مساوات طلب ودر حال کشمکش با دولت است. کریستن سن که‌از جمله طرفداران این دیدگاه است، می نویسد: «قبیله از نظر اجتماعی همگون و مساوات طلب است و به بخش‌های مختلف تقسیم شده است، اما دولت ناهمگون و غیر مساوات طلب است و ساختار سلسله‌مراتبی دارد. قبیله بر روابط خویشاوندی استوار است، ولی دولت بر روابط غیر شخصی و قراردادی؛ اما مانند همه مدل‌های خالص، این نمونه‌های آرمانی فقط تشبیهات خام واقعیت اجتماعی هستند که پژوهشگران اجتماعی در پی آن بوده اند»؛ دیدگاه دوم، که حمید احمدی تلاش کرده آن را به اثبات رساند، این‌که ایلات بر اساس روابط خویشاوندی تشکیل نشده‌اندو ملاحظات سیاسی ـ اجتماعی نقش مهم‌تری در تشکیل آنها داشته است. از نظر اقتصادی، ایلات دارای نظام سلسله مراتبی و از نظر سیاسی، دارای سازمان اجتماعی متمرکز بوده‌اند. ایلات ایران گروه‌هایی پراکنده، غیر منسجم و درگیر رقابت‌های متعدد درونی بوده‌اند. ر.ک: حمید احمدی، قومیت و قوم‌گرایی در ایران افسانه یا واقعیت (تهران: نشرنی، چاپ دوم، ۱۳۷۹) ص ۴۲ و ۵۳ و ۵۴.



۱۵. محسن مهدی، پیشین، ص ۲۵۱.

۱۶. همان.

۱۷. محسن مهدی، پیشین، ص ۲۵۴.

۱۸. یرواند ابراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمد ابراهیم فتاحی (تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۷۷)، ص ۶۰ـ۶۱.

۱۹. ر.ک: حسین بشیریه، موانع توسعه سیاسی در ایران، ص ۴۵ـ۴۷.

۲۰. نخبگان حاکم از دو گروه‌اصلی تشکیل می‌یافتند: اشراف یا شاهزادگان، عمال دولت و مستوفیان. اشراف از دو طریق به قدرت می رسیدند: نخست، از راه خرید یا بهره‌برداری از زمین و دوم، از راه خریدن حکومت شهرها و ولایات. بدین ترتیب اغلب حکام ایالات و ولایات از این افراد انتخاب می‌شدند. عمال دیوانی خود به دو دسته تقسیم می‌شدند: نظامیان که به طور عمده از خوانین ایلات و عشایر بودند و شالوده قدرت نظامی را در دست داشتند. سلسله مراتب ارتش شامل سرداران، امرای تومان، سرتیپان، سرهنگان، یوزباشیان، غلام پیش‌خدمتان و نایبان می‌شد؛ دومین قشر دیوانی را اهل قلم تشکیل می‌دادند که به طور عمده شامل پنج رده می‌شدند: ۱. صدراعظم که پس از شاه شخص دوم مملکت محسوب می‌شد و وظیفه نظارت بر سایر مراتب دیوانی و برقرای ارتباط با شاه را داشت؛ ۲. صدرالممالک که امورشرعیه و اوقاف را به عهده داشت؛ ۳. مستوفی الممالک که کارهای مالیه و داخلی را اداره می‌کرد؛ ۴. منشی‌الممالک که برقراری رابطه با دول خارجه و امور سرحدی و صدور دستورها و احکام با وی بود؛ ۵. معیرالممالک که خزانه و ضرابخانه و نقارخانه و کلیه امور مربوط به دربار پادشاه به او محول شده بود.

اداره اموراصناف و محلات شهر با کلانتر بود و باکمک کدخدایان محلات و اصناف را اداره می‌کرد. در رده‌های بعدی ضابطین وجوهات سررشته‌داری، محررین، تحویل‌داران، دالانداران، دروازه‌بانان، سرجوقه‌ها، دلالان و مقاطعه‌کاران قرار داشتند. شاه

در رأس این سلسله مراتب قرار می‌گرفت. غلامرضا ورهرام، نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی دوره قاجار (تهران: معین، ۱۳۶۷) ص ۸۰_۸۲.

۲۱. شهابی و لینز، نظام‌های سلطانی، ص ۳۵.

۲۲. حامد الگار، دین و دولت در ایران، ص ۲۴۲.

۲۳. اعتماد السلطنه، المآثر والآثار (تهران، چاپ سنگی، ۱۲۶۸ق) ص ۱۰۷.

۲۴. ر.ک: حامد الگار، پیشین، ص ۲۴۲.

25.said Amir Arjomand, *The Shdow of God and the Hidden Imam. Religion,Political Order, and Soceital Change in Iran From the Begining to 1980* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984), pp. 231-255.

۲۶. تجدید نظام فکری تشیع در اوایل قرن نوزدهم به دست وحید بهبهانی که به نهادینه شدن تقلید در میان شیعه انجامید با یک حرکت فکری دیگر در این دوران تکمیل گردید. و آن طرح مسأله اعلمیت به عنوان یکی از شرایط مرجعیت توسط افرادی چون شیخ اسدالله بروجردی و شیخ محمدحسن نجفی و به بار نشستن آن در زمان شیخ انصاری بود، زیرا او توسط استادش شیخ محمدحسن نجفی از همه همگنان اعلم شناخته شد.بدین ترتیب پس از مرگ نجفی (۱۸۴۹م/۱۲۶۶ق) شیخ مرتضی انصاری مرجع تقلید همه شیعیان شناخته شد و نهاد مرجعیت در شخص او تمرکز یافت. به تعبیر الگار، «پیشتر قدرت سلطان به عنوان تنها قدرت متحد علیه اتحاد نیم بند علما ایستادگی می‌کرد. اینک قدرت روحانی نیز در یک شخص تمرکز یافته بود».

۲۷. مینورسکی، تذکرة الملوک، ص ۱۹۵.

۲۸. کاتوزیان در تشریح وضعیت مالکیت در این دوران به ویژگی‌های آن اشاره کرده است:

محمد علی همایون کاتوزیان، چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد (تهران: مرکز، ۱۳۷۴)، ص ۱۵۳ _ ۱۵۴. و همو، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی (تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم، ۱۳۷۹) ص ۵۹_ ۶۰.

۲۹. یرواند ابراهامیان، پیشین، ص ۲۰.

۳۰. محمد عابد الجابری، فکر ابن خلدون العصبیه والدولة (بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۲م) ص ۲۶۲.

۳۱. محمد عابد الجابری، العقل السیاسی العربی: محدداته و تجلیاته (بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة، الطبعة الثانیة، ۱۹۹۲) ص ۴۹_ ۵۰.

۳۲. حسین بشیریه، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران (تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸) ص ۷۱.

۳۳. عبدالهادی حایری، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷) ص ۳۰۸.

۳۴. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون (تهران: شرکت سهامی انتشار خوارزمی، ۱۳۵۱) ص ۳۷.

35. Max Weber, *Economy and Society*, opcit, pp. 238-240.

۳۶. ر.ک: عبدالهادی حایری، پیشین ص ۲۳.

37. exterman arena.

۳۸. ر.ک: عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم (تهران: کتابهای سیمرغ وابسته به مؤسسه انتشاراتی امیر کبیر، ۱۳۵۵) ص ۱۳۵ ـ ۱۳۶. در این دو فصل مهدوی سطح خوب و آرام مناسبات ایران و دول اروپایی را به خوبی توصیف کرده است. همچنین جان فوران، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سالهای پس از انقلاب اسلامی، ترجمهٔ احمد تدین، (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ دوم، ۱۳۷۸) ص ۷۲ـ۷۳.



۳۹. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، پیشین، ص ۶۳ـ۶۴

۴۰. یرواند ابراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۶۷

۴۱. جان فوران، پیشین، ص ۲۴۷.

۴۲. گستره اصلاحات را با نگاهی اجمالی به سیاههٔ برنامهٔ امیر کبیر می‌توان دریافت .آدمیت دربیان فهرستی از اصلاحات امیر می‌نویسد: بالجمله اقدامات امیر عبارت است از: استقرار امنیت، اصلاح امور مالیه و تعدیل بودجه، تنظیم سپاه به اسلوب جدید اروپا، احداث کارخانه‌های اسلحه سازی، اصلاح امور قضایی، جرح و تعدیل محاضر شرع، جلوگیری از شکنجه و جور حکام، تأسیس چاپارخانه، تأسیس دارالفنون و نشر علوم جدید، استخدام استادان اروپایی، ترویج ترجمه و انتشار کتب علمی، ایجاد روزنامه و انتشار کتب مفید، ترویج ساده‌نویسی، بنای بیمارستان و تلقیح عمومی مایهٔ آبله، احیا و مرمت ابنیه تاریخی، مبارزه برضد ارتشا یعنی مزمن‌ترین درد اجتماعی ایران، کاستن نفوذ روحانیت، مخالفت با اصول کهنه‌پرستی و تعزیه‌خوانی، تقویت بنیه اقتصادی کشور، ترویج صنایع جدید، فرستادن صنعتگر به روسیه، استخراج معادن، بسط فلاحت و آبیاری، توسعه تجارت داخلی و خارجی، کوتاه کردن دست اجانب در امور کشور، تعیین مشی سیاسی معین در سیاست خارجی ... اینها همه از اصلاحات و اقدامات ارجدار بزرگی است که به دست این مرد جامع الاطراف صورت گرفته و گردهٔ اصلاحی او را تشکیل می‌داده است . فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران (تهران: شرکت سهامی چاپ، ۱۳۲۳) ص ۷۹ـ ۸۰.

۴۳. ر.ک: استانفورد جی‌شاو، تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰) ج ۲.

۴۴. همان، ص که، مقدمه محمود محمود.

۴۵. همان، ص ۷۸.

۴۶. گستره برنامهٔ اصلاحی امیرکبیر به گونه‌ای بود که در صورت فراهم بودن شرایط به تغییر بنیادی در ساخت سیاسی منجر می‌گردید. آن گونه که آدمیت نقل می‌کند: امیر کبیر حتی بر سر آن بود که نظام سیاست را بر پایه جدیدی بنیان گذارد، حقیقتی

که ناشناخته مانده به زبان خودش: «خیال کنسطیطوسیون داشتم ... منتظر موقع بودم» اما «مجالم ندادند». فریدون آدمیت، اندیشه ترقی، ص ۱۵.

۴۷. در کشورهای وابسته غیر مستعمره به رغم قراردادهای غیر عادلانه، قدرت در دست نخبگان محلی باقی می‌ماند و یک دولت مرکزی ناتوان استقلال ظاهری را حفظ می‌کند. در این کشورها تغییر ساخت‌های سنتی به کندی انجام می‌گیرد و به بخش‌هایی از فعالیت اقتصادی محدود می‌شود که با تجارت بین‌المللی سروکار دارند. جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد (تهران: موسسه نشر و پژوهش فرزان، ۱۳۷۵) ص ۱۴۲ـ۱۴۳.

۴۸. جان فوران، پیشین، ص ۱۸۳.

۴۹. در این میان تنها ایتو توانست برنامه اصلاحی خود را به اتمام برساند. برای اطلاع بیشتر در زمینه فرایند نوسازی در ژاپن و موفقیت آن ر.ک: ناهید مطیع، مقایسه نقش نخبگان در فرایند نوسازی ایران وژاپن (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸).

۵۰. progress.

۵۱. این سخن از مشیر الدوله مشهور است که «در طریق عقل اختلاف نیست».

۵۲. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، ص ۱۶۶. در عین حال موقعیت ایران هرگز آنان را از دخالت باز نداشت و همین امر نیز در عقیم ماندن برنامه‌های اصلاحی او تأثیر مهمی داشت.

۵۳. نخستین طرح رسمی قانون اساسی درسال (۱۲۸۸ق/۱۲۵۰ش) ضمن ده اصل با مشارکت میرزا یوسف خان مستشارالدوله تدوین گردید. این طرح که برخی از اصول مهم مدنیت جدید در آن منعکس شده بود به تصویب شاه نرسید؛ اصولی مانند ایمنی اجتماعی، آزادی عقاید دینی، مسؤولیت دولت در تأمین خیر عامه، تفکیک قوا، جدایی دین از سیاست. «کارهایی که به امور معاش و زندگانی تعلق دارد، باید از کارهایی که به امور آخرت متعلق است انفکاک یافته ...»، لزوم وضع قوانین مثبت عرفی در مجموع شؤون فعالیت ملت و دولت، تدوین احکام فقهی به عنوان برخی از اصول حقوق مدنی، و یکنواخت کردن تقسیمات کشوری را دربرداشت. با عدم پذیرش لایحه اول، دومین طرح قانون اساسی تحت عنوان «لایحه تشکیل دربار اعظم» تنظیم گردید. تشکیل هیأت دولت، جایگاه صدارت و ارتباط آن با سلطنت و وزارت، حدود وظایف و اختیارات وزارت، آیین مشورت و تصمیم‌گیری در هیأت وزیران، مجلس مشورت و معیار رأی اکثریت در آن از جمله مواردی است که در طرح جدید و متمم آن مطرح شدند. به اعتقاد آدمیت، جوهر این قانون تبدیل نظام مطلقه استبدادی به حکومت محدود قانونی، واگذاری اختیار اداره کشور به مجلس وزرای مسؤول یا کابینه دولت، اخذ تصمیمات دولت بر پایه آزادی مشورت و رأی اکثریت و شناختن اصل مسؤولیت دستجمعی است. این طرح به تصویب شاه رسید (۱۲۸۹ق/۱۲۵۱ش) و مجلس مشورت وزرا نیز افتتاح شد، ولی در عمل چندان نپایید و توفیقی حاصل نکرد. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی، ص ۱۹۹ـ۲۰۷.

۵۴. برای اطلاع بیشتر در مورد کم و کیف این گروه‌ها، ر.ک: حسین بشیریه، موانع توسعه سیاسی در ایران، ص ۵۱ـ۶۱.

۵۵. ابن خلدون، پیشین، ج ۱، ص ۵۶۸.

۵۶. جان فوران، پیشین، ص ۲۶۹. از نظر تاریخی ماجرای تنباکو (۱۲۶۹-۱۲۷۱ق) را از جهات مختلف می‌توان نقطه آغاز پدیدار شدن آثار این بحران به حساب آورد. در این جنبش فراگیر که سلطه خارجی و دولت را به طور همزمان نشانه رفته بود، ائتلافی عجیب و ناپایدار میان روحانیت، بازرگانان، صنعتگران، دکان‌داران، روشنفکران و تهیدستان شهری برقرار گردید. نهاد مرجعیت، به خوبی توانست رهبری جریان ضد سلطه را در دست بگیرد و به عنوان محور ائتلاف مطرح شود. این جنبش علی‌رغم محدودیتی که در هدف داشت (الغای یک امتیاز)، ولی یک پیروزی برای ائتلاف مردمی محسوب می‌شد و به همین دلیل توانست جنبه نمادین بیابد. پیروزی این جنبش حس وطن‌خواهی شیعی - ایرانی (ناسیونالیسم شیعی - ایرانی) را تقویت کرده و امکانات آن را برای ایجاد تغییرات گسترده در نظام سیاسی به نمایش گذارد. جریان مشروطه‌خواهی از لحاظ نظری به نوعی بسط همین ایده و احساس در میان توده مردم می‌باشد.

۵۷. ر.ک: عبدالهادی حایری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص ۱۵-۲۴.

۵۸. ر.ک: آن. کی. اس. لمتون، نظریه‌ی دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان (تهران: نشر گیو، ۱۳۷۹) ص ۱۸۵-۱۸۶.

۵۹. در این زمینه می‌توان به تغییرات نظام قضایی و دستگاه عدلیه و نظام‌مندی آن اشاره کرد.

۶۰. ر.ک: فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۴۳۳-۴۸۷.

۶۱. ر.ک: حسین بشیریه، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، ص ۷۱.



سیاست و حکومت

از منظر ابن ادریس حلی

تاریخ دریافت: ۸۲/۲/۳ تاریخ تأیید: ۸۲/۲/۲۵

علی خالقی *

ابن ادریس حلی سیاست را به معنای مُلک داری و تدبیر امور مردمان در جهت استصلاح دین و دنیای ایشان دانسته است و حکومت و سلطنت را که تولی این سیاست و تدبیر می‌باشد، به دو شکل سلطنت سلطان حق عادل و سلطنت سلطان جور و ظالم تصور کرده است. وی پس از ارزیابی مبنای مشروعیت و دامنه اختیارات هر کدام از آنها، تنها حاکم حق عادل (امامان معصوم) و افراد مأذون از سوی ایشان را مجاز به تدبیر سیاسی امور مردمان دانسته است.

واژه‌های کلیدی: تدبیر، حکومت عادل، جائر، اندیشه سیاسی شیعه، ابن ادریس.

مقدمه

ابوعبدالله محمد بن احمد بن ادریس (۵۴۳ـ۵۹۸ هـ.)[۱] از فقهای بزرگ قرن ششم و رئیس الشیعه بود. السرائر، المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجة من کتاب التبیان، خلاصة الاستدلال و مناسک الحج، از جمله آثار ابن ادریس به شمار می‌رود.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی.

سیاست

ابن ادریس گرچه به تعریف سیاست و تبیین مفهوم آن نپرداخته، اما از مجموع آرای فقهی و کلامی وی می‌توان استنباط کرد که سیاست را از «ساس یسوس» به معنای تربیت گرفته و در معنای «ملک‌داری»، «استصلاح»، «تدبیر امور مردمان» و «امر و نهی»[2] به کار برده است. بر این اساس، وی در ذیل آیه **﴿الم تر إلی الذین حاج إبراهیم فی ربّه أن آتاه الله المُلك﴾**[3] می‌نویسد:

> مُلک بر دو وجه است: یکی به کثرت مال و وسعت حال است و دیگری به تملیک امر و نهی و تدبیر امور مردمان. اوّلی درخور هر کسی است، ولی دیگری هرگز به گمراهان تعلّق نمی‌گیرد.[4]



همان طور که پیداست ابن ادریس مُلک‌داری به معنای دوم را به همان معنای سیاست و تدبیر مردمان[5] و امر و نهی ایشان دانسته، از این رو در جای دیگر در ذیل آیه **﴿اللهم مالك المُلك توتی المُلك من تشاء و تنزع المُلك ممن تشاء﴾**[6] این معنا و مفهوم را برداشت می‌کند و معتقد است ایتای مُلک به معنای «تملیك السیاسة و التدبیر»[7] می‌باشد.

در تبیین جایگاه سیاست از منظر ابن ادریس دو نکته حائز اهمیت است:

نکته اول این‌که ابن ادریس سیاست و ملک‌داری را همچون فلاسفه اسلامی در حوزهٔ حکمت عملی قرار داده و آن را به معنای تدبیر مُدن دانسته است؛ نکته دیگر این‌که سیاست و مُلک‌داری از نظر او علم و فنی خنثی نبوده و از بُعدی ارزشی برخوردار است. او مُلک‌داری و سیاست را بر دو وجه تقسیم کرده و می‌نویسد: سیاست و ملک‌داری، یک بار به معنای «اتساع حال»، «کثرت مال» و «وسعت قدرت» است که به هر انسانی اعم از کافر و مؤمن تعلّق می‌گیرد، همان طور که خداوند متعال به بنی‌اسرائیل فرمود: **﴿و جعلکم ملوکاً و آتاکم ما لم یؤت احداً من العالمین﴾**[8] اما یک بار هم به معنای خاص یعنی «امر و نهی» و «تدبیر امور مردمان» است و یک بُعد ارزشی دارد. به همین دلیل خداوند این نوع سیاست و ملک‌داری را هرگز به «اهل ضلال» واگذار نمی‌کند، زیرا این امر با اراده خداوند تبارک و تعالی، که استصلاح خلق است، منافات دارد. از این رو خداوند هرگز امر سیاست و تدبیر و امر و نهی بندگانش را به افرادی که باعث فساد در میان خلق می‌شوند واگذار نمی‌کند.[9]

بنابراین از نظر وی، سیاست و امر و نهی و تدبیر امور مردمان بعد ارزشی دارد و هر نوع مُلک‌داری و قدرت‌مداری و هر نوع سیاست و تدبیری مطلوب نیست، بلکه سیاست و تدبیری پسندیده است که در جهت استصلاح خلق باشد[10] (چرا که اراده الهی از سیاست، استصلاح خلق است) و بتواند انسان را به اطاعت از خدای متعال که تأمین کننده مصالح دنیا و آخرتش است رهنمون گردد.[11]

بنابراین از نظر ابن ادریس، پیوند سیاست ـ به معنای تدبیر امور مردمان و استصلاح ایشان ـ با

دین از چند جهت قابل استنباط است: یکی، هدف سیاست از نظر وی، امر و نهی مردم در جهت استصلاح امور ایشان است، از این رو خداوند متعال هرگز چنین امری را به اهل ضلال واگذار نمی‌کند: «فهذا لا یجوز أن یجعل الله لأهل الضلال، لما فیه من الاستفساد».[۱۲] بنابراین سیاست تنها در صورت پیوند با دین و دینداران می‌تواند در جهت استصلاح خلق باشد و الّا باعث افساد آنها می‌شود. دوم، از نظر وی سیاست و تدبیر مطلوب را باید سائس معصوم و عالم اعمال کند، زیرا خداوند هرگز به اعمال سیاست جاهل بر عالم و نیز امر و نهی فاسقان وکافران بر مردمان راضی نیست[۱۳]، و این همان پیوند سیاست با دین و متدینان است.

حکومت

وقتی در جامعه انسانی، فرد یا جمعی قدرت اعمال حاکمیت را به دست می‌گیرد تا روابط بین مردم را طبق ضوابط و مقررات خاصی اداره کند و جامعه را در حالت آرامش و تعادل نگه دارد، گفته می‌شود آن فرد یا جمع در آن جامعه «حکومت» می‌کند. بنابراین حکومت همان امر و نهی و اعمال تصرّف و سلطه بر جامعهٔ انسانی در جهت تدبیر امور ایشان و ادارهٔ زندگی جمعی آنان است. از این مفهوم در زبان سیاسی ابن ادریس با تعابیری چون ملک داری[۱۴]، سلطنت[۱۵]، ولایت[۱۶]، امامت[۱۷]، امارت[۱۸]، نظارت[۱۹]، حکومت[۲۰] و ریاست[۲۱] یاد شده است. برای تبیین دیدگاه وی درباره نظام حکومتی در اسلام، ضرورت، خاستگاه و انواع حکومت را بررسی می‌کنیم.

۱. ضرورت حکومت

ضرورت حکومت از موضوعاتی است که همه فرقه‌ها و اندیشوران اسلامی ـ به جز خوارج ـ درباره آن اتفاق نظر دارند. به اعتقاد مسلمانان انسان موجودی مدنی الطبع بوده و فقط در اجتماع امکان زندگی می‌یابد؛ به همین جهت قانون و مجریان آن برای ایجاد نظم و ثبات در اجتماع ضروری است و عقل و نقل نیز مؤید این ضرورت هستند. ابن ادریس با تأیید دیدگاه فوق[۲۲]، معتقد است تنها به واسطهٔ وجود سلطان است که استصلاح خلق حاصل و جلو فساد و تباهی و ظلم و تعدّی گرفته می‌شود:

> یزغ بالسلطان ما لا یزغ بالقرآن، لأنّه یغنیه علی رفع الأشرار عن ظلم الناس، لأنّه یرید منه المنع من الظلم و الفساد، مؤمناً کان أو فاسقاً؛[۲۳] خداوند متعال آنچه را که به واسطه قرآن کریم برگردانده نمی‌شود، از طریق سلطان باز می‌گرداند، چرا که به واسطه او اشرار از ظلم به مردم بازداشته می‌شوند و با وجود او، چه مؤمن باشد چه فاسق، از ظلم و فساد منع می‌گردد.

ابن ادریس در اشاره به اصل ضرورت حکومت در ذیل آیه ﴿و یوم نبعث فی کل أمة شهیداً علیهم من انفسهم﴾[۲۴] می‌نویسد: این آیه دلالت می‌کند بر این‌که هیچ عصری خالی از وجود حجت و عدل نمی‌گردد و این را همهٔ فرقه‌های اسلامی قبول دارند، اگرچه ما در تعیین مصداق آن عدل و حجت با آنها موافق نیستیم.[۲۵]

وی در حالی که تنها سلطنت سلطان عادل را مشروع و همکاری با آن و پذیرش ولایتش را مقبول می‌داند و همکاری با سلاطین جور و متغلّب را در موارد غیر ضروری و تقیه‌ای جایز نمی‌شمارد، با این حال، با پذیرش واقعیت حکومت‌های جائر، همکاری با آنان و پذیرش ولایت‌شان را در صورتی که بتوانند به امر به معروف و نهی از منکر اقدام کنند و حقوق اموال (زکات، خمس و انفال) را به مستحقان آنها برسانند و صلهٔ برادران دینی را به جا آورند، جایز می‌شمارد.[۲۶]



۲. منشأ مشروعیت حکومت

درباره خاستگاه مشروعیت حکومت اسلامی، گفتمان غالب در میان متفکران مسلمان به ویژه تا عصر مشروطه در ایران، این بوده که منشأ این مشروعیت الهی است؛ به این معنا که هیچ کس بدون اذن الهی و تعیین از سوی خدا و رسول و اولی‌الامر معصوم حق اعمال حاکمیت و ولایت و ریاست بر مردمان را ندارد. ابن ادریس حلی نیز که در قالب همین گفتمان سخن گفته، با تأکید بر لزوم الهی بودن منشأ حاکمیت سلطان اسلام، اذعان کرده است که «إنّ الإمام عندنا الله تعالی یختاره»[۲۷] به اعتقاد ما امام و سلطان اسلام را خداوند متعال برمی‌گزیند؛ از این رو همواره «سلطان الزمان» باید «المنصوب من قبل الله تعالی» یا «منصوب از جانب امام معصوم»[۲۸] باشد. استدلال او بر دیدگاه خود، از این اعتقاد نشأت می‌گیرد که فلسفه حکومت و امامت استصلاح خلق و جلوگیری از فساد و تباهی امورشان است و این استصلاح به واسطهٔ رهبران مأمون الباطن و معصوم فراهم می‌گردد. مسلّم است که غیر از خداوند کسی از وجود چنین صفتی در بندگان آگاهی ندارد؛ بنابراین تعیین و نصب چنین رهبرانی تنها از عهدهٔ ایشان برمی‌آید.[۲۹]

۳. انواع حکومت

براساس دیدگاه ابن ادریس درباره خاستگاه مشروعیت حکومت، می‌توان حکومت را به دو نوع تقسیم کرد: حکومت سلطان حق و عدل که حکومت و سلطنت به نصب و تعیین از سوی خدا و رسول و اذن از سوی ایشان است و حکومت سلطان جور که حکومتش بدون نصب و تعیین و اذن از سوی ایشان می‌باشد. «السلطان علی ضربین: احدهما سلطان الحق العادل و الآخر سلطان الجور الظالم

المتقلب».[30]

الف) حکومت سلطان عادل: از نظر ابن ادریس، حکومت سلطان حق عادل دارای مشروعیت اعمال قدرت، ولایت و حاکمیت بر مردمان است؛ از این رو به عنوان «رئیس الکل»، «رئیس الزمان» و «سلطان الاسلام»[31] می‌تواند در همهٔ امور عمومی آنان تصرف کند و زندگی آنان را در تمامی زمینه‌ها تدبیر و سیاست نماید. بر مردم نیز اطاعت و یاری ایشان لازم و ضروری است[32]، چرا که سلطان عادل برای تأمین مصالح آنها نصب شده است.[33]

روشن‌ترین مصداق حکومت حق و عدل از دیدگاه مسلمانان، ولایت و حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است: ﴿**النبی أولی بالمؤمنین من بانفسهم**﴾.[34] چرا که خدای متعال وجوب اطاعت از ایشان را مقرون به اطاعت از خویش فرموده است؛ از این رو اطاعت از ایشان حتی از اطاعت انسان از نفس خود نیز اولیٰ‌تر است.[35]

همچنین خداوند متعال در آیهٔ ﴿**انما ولیّکم الله و رسوله و الذین آمنوا...**﴾[36] ولایت و حاکمیت بر انسان‌ها را پس از ولایت و حاکمیت الهی، منحصر در ولایت و حاکمیت رسول و اولی الامر قرار داده و ولایت ایشان را در کنار ولایت خود قرار داده و ولایت غیر خدا و رسول و اولی الامر را نفی فرموده است.[37] پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ولایت و تصرّف در امور مردمان براساس آیات و روایات، بر عهده «ائمه حق» به عنوان «سلطان اسلام» است. ابن ادریس از جمله به آیه ﴿**إنّما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا...**﴾[38] استدلال کرده و می‌نویسد:

> بدان که این آیه از ادلهٔ واضح دال بر امامت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ اما وجه دلالت آیه این است که: اوّلاً، ثابت شد «ولی» در آیه به معنای اولویت و اخصیّت در تصرف است؛ ثانیاً مراد از «والذین آمنوا» امیرالمؤمنین علیه السلام می‌باشد و با اثبات این دو اصل امامتشان ثابت است، زیرا همه کسانی که گفته‌اند: معنای «ولیّ» در آیه اولویت در تصرف است، قائلند که این نوع ولایت خاص اوست وکسانی که به اختصاص ولایت در وی قائل شده‌اند، گفته‌اند که مراد از آن اولویت، ولایت و امامت ایشان است.[39]

وی در ادامه استدلال به آیه برای ولایت ائمه معصوم، معتقد است خداوند متعال ولایت غیر خدا و رسول و ائمه حق را نفی فرموده و با لفظ «إنّما» ولایت و حکومت را مختص خدا و رسول و ائمه کرده[40] و مؤمنان را تنها به اطاعت از آنها فراخوانده است: ﴿**یا أیّها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم**﴾.[41] به اعتقاد او، همه اصحاب امامیه از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده‌اند که مراد از «اولی الامر» در آیه، «ائمه معصوم علیهم السلام» هستند، زیرا خداوند متعال، اطاعت از ایشان را علی الاطلاق واجب ساخته، همچنان که اطاعت از خدا و رسول را مطلقاً واجب فرموده است

و ایجاب اطاعت علی الاطلاق از کسی جایز نیست مگر این‌که او معصوم و ایمن از خطا و سهو باشد. بنابراین تنها اطاعت از ائمه معصوم در این آیه واجب گردیده است.[۴۲] نتیجه این‌که از نظر او پس از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله تنها ائمه معصوم سلطان حق و عدل شناخته می‌شوند و همچون پیامبر حق تدبیر و سیاست مردم را دارند و مردم نیز باید مانند پیامبر صلی الله علیه و آله از وی نیز اطاعت کنند.

ابن ادریس معتقد است در جامعه‌ای که امام معصوم علیه السلام حضور داشته باشد، مصداق دیگری برای سلطان حق و عدل وجود ندارد و استدلال اهل سنت را که مراد از اولی الامر را علما دانسته‌اند نادرست خوانده است، زیرا اطاعت مطلق که در آیه آمده از کسی واجب است که معصوم از خطا و سهو باشد، در حالی که امرا و علما چنین نیستند.[۴۳]



ب) حکومت سلطان جور و متغلّب: قید «متغلب» از دید ابن ادریس بیانگر عدم برخورداری سلطان از حقانیت و مشروعیت اعمال قدرت و ولایت و تصرف در امور مسلمانان است، زیرا ایشان از شرایطی چون عدالت و علم و در نتیجه نصب از سوی خدا و رسول و اذن تصرف از سوی ایشان برخوردار نیستند.[۴۴] بنابراین در صورت به دست گرفتن قدرت، سلطان جور و متغلّب خواهند بود.

نظام سیاسی عصر غیبت

آنچنان که آمد، از آرای ابن ادریس در سرائر چنین استفاده می‌شود که وی سلطان عادل و حق را تنها امام معصوم علیه السلام می‌داند و در عصر غیبت هیچ کدام از سلاطین را مصداق سلطان اسلام به شمار نمی‌آورد. وی در ذیل آیه **﴿یا أیها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم﴾**[۴۵] با رد قول کسانی که اولی الامر را به امرا و علما تفسیر کرده‌اند، می‌نویسد:

> امام باقر و امام صادق علیهما السلام در ذیل آیهٔ مبارکه **﴿اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم﴾** فرموده‌اند: مراد از اولی الامر ائمه اهل‌بیت هستند و از این روست که خداوند متعال اطاعت از ایشان را علی الاطلاق واجب ساخته، همچنان که اطاعت از خدای متعال و پیامبر صلی الله علیه و آله را علی الاطلاق واجب نموده است و واجب ساختن اطاعت مطلق از کسی جایز نیست، مگر این‌که معصوم و ایمن از خطا و غلط باشد، و این در امرا و علما حاصل نیست، بلکه تنها در ائمه علیهم السلام که ادله بر عصمت و طهارت ایشان دلالت دارد حاصل است، امّا قول کسانی که می‌گویند مراد از اولی الامر علما می‌باشد بعید است، چون معنای اولی الامر اطاعت از کسی است که امر در دست اوست و علما چنین امری در دست ندارند.[۴۶]

در نتیجه او در احکام فقهی‌اش نیز به دلیل فقدان مصداق سلطان معصوم در عصر غیبت، تصدی برخی از وظایف اولی الامر (سلطان معصوم) مثل قیام به جهاد ابتدایی، اقامهٔ حدود، نماز

جمعه و جمع‌آوری خمس و انفال را برای سلاطین وقت یا حاکمان دیگر جایز نمی‌شمارد.

بر این اساس، می‌توان گفت که ابن ادریس به دلیل شرایط خاص سیاسی و اجتماعی زمان، امیدی بر امکان تأسیس دولت مطلوب شیعی در زمان خود نداشته و از این رو گفتمان «تقیه» را در پیش گرفته است و به دلیل غیبت امام معصوم‌ﷺ و فراهم نبودن شرایط حکومت نایبان عامشان، تنها راهکار شیعیان برای زیستن در قلمرو حاکمان جور وقت را اتخاذ روش تقیه در زندگی سیاسی و اجتماعی دانسته است؛ به این معنا که شیعیان می‌توانند آرا و آمال خود را برای ایمن ماندن از ظلم و جور حاکمان وقت مخفی نگه دارند. وی بر نظر خود به این روایت استدلال می‌کند که امام صادق فرمود: «لا خیر فیمن لا تقیة له و لا ایمان لمن لا تقیة له».[47] بنابراین او همکاری با سلاطین جور معاصرش را از باب تقیه مجاز می‌داند و دخول در دربارشان، دریافت جوایز از دستشان و اقامه نماز از سوی آنان را با رعایت شرایط خاصی جایز می‌شمرد و بر این امر تأکید می‌کند که پذیرش این امور از طرف آنها، مادامی که به قتل نفس محترمه نینجامد جایز است.[48]

نتیجه این‌که وی در عصر غیبت، با رد مشروعیت سلاطین، تنها فقهای جامع شرایط را در اموری که به هیچ وجه از نظر او سلاطین جور حق دخالت در آن را ندارند، مجاز به تصرف و اعمال ولایت می‌داند. به اعتقاد وی تصدی مقام افتا و انفاذ احکام و قضاوت در میان مردم از جمله اموری است که تنها در شأن فقهای جامع شرایط و مأذون از سوی ائمه معصوم است.

به نظر می‌رسد برای روشن شدن دیدگاه وی دربارهٔ نظام سیاسی عصر غیبت باید دو مسأله از منظر ایشان بررسی شود: یکی، پاسخ به این سؤال که جایگاه سلاطین جور در نظام سیاسی عصر غیبت کجاست و چگونه باید با آنها تعامل کرد؟ و دیگری جایگاه فقهای شیعه در این نظام چیست و آنان چه اختیاراتی دارند؟

۱. جایگاه سلطان جور در نظام سیاسی عصر غیبت

پذیرش ولایت از سوی سلاطین جور: به اعتقاد ابن ادریس، پذیرش ولایت از سوی سلاطین جور در حال اختیار و از روی رغبت جایز نیست، مگر برای کسانی که بدانند یا ظن غالب داشته باشند که:

۱. امر به معروف و نهی از منکر خواهند کرد؛

۲. به تقسیم خمس و زکات و انفال بین مستحقان قادر خواهند بود؛

۳. قادر به انجام صله بین برادران دینی خواهند بود؛

۴. هیچ واجبی را ترک نکرده و در هیچ واجبی اخلال نخواهند ورزید؛

۵. هیچ قبیحی را مرتکب نخواهند شد؛

۶. حق را به حقدار خواهند رسانید.[۴۹]

در این صورت مستحب است که آنها متولی ولایت از سوی سلاطین جور شوند، زیرا آنان در واقع نایب از سوی حاکم معصومند، اگرچه به ظاهر حاکم متغلب، آنها را به ولایت گماشته باشد.

امّا اگر کسی بداند یا ظنّ قوی پیدا کند بر این‌که او قادر به این امور نخواهد شد، پذیرش ولایت از سوی ایشان جایز نیست؛ البته چنانچه مجبور به پذیرش ولایت از جائر گردد که عدم اجابت خوف مالی یا جانی داشته باشد، پذیرش ولایت جایز است. اما وی باید بکوشد امور فوق را به هر اندازه که می‌تواند رعایت کند و در صورتی که این امور را آشکارا نتوانست انجام دهد در خفا عمل کند، به خصوص در اموری که به تخفیف ظلم سلاطین جور از برادران دینی مربوط می‌گردد، مثل خراج و غیره؛ ولی اگر هیچ حقی از حقوق را نتواند به جای آورد باید در همه امور تقیه کند، مگر در قتل نفس محترمه که در این صورت تقیه جایز نیست.[۵۰]



قبول هدایا و جوایز سلطان جور: یکی دیگر از مسائلی که در تعامل با حاکمان جور مطرح می‌شود، پذیرش هدایا و جوایز آنان است. ابن ادریس پذیرش هدایا و جوایز سلاطین را جایز نمی‌داند مگر آن‌که حالت تقیه حاکم شود یا کسی مضطر به دریافت جوایز آنها گردد به شرط آن‌که بالعین به ظلم بودن آن علم نداشته باشد و خمس هر آنچه را که از آن حاصل می‌شود بپردازد و از باقی‌ماندهٔ آن صله برادران دینی خود را به جا آورد.[۵۱]

معامله با سلاطین جور: اگر انسان قادر به ترک خرید و فروش و هر نوع معامله‌ای با حاکمان جور باشد، سزاوار است که آن را ترک کند، مگر این‌که مجبور به این کار باشد. البته اگر کسی به غصبی یا حرام بودن شیء مورد معامله با حاکمان جور آگاه باشد، باید از معامله آن پرهیز کند؛ اما اگر آن شیء بالعین از سایر اموال سلطان جور متمایز نگردد، باز می‌توان آن را معامله کرد. همچنین می‌توان زکات یا خراجی که سلاطین از مردم دریافت می‌کنند، اگرچه مستحق آن نیستند، از آنان خریداری کرد، مگر این‌که کسی متعیّناً به غصبی بودن این اموال علم داشته باشد.[۵۲]

نتیجه این‌که سلاطین جور در نظام سیاسی عصر غیبت تنها از باب تقیه و ضرورت پذیرفته می‌شوند و همکاری با آنها و پذیرش هدایا و نیز معامله با آنها تنها از باب ضرورت و تقیه مجاز است.

۲. جایگاه فقهای جامع شرایط در نظام سیاسی عصر غیبت

از مجموع آرای فقهی ابن ادریس در سرائر استفاده می‌شود که او مانند بیشتر فقهای شیعه اصل نیابت فقهای جامع شرایط از سوی امام معصوم(ع) را پذیرفته و آنان را فی الجمله مجاز به سرپرستی اموری دانسته که ائمه حق در آن امور صاحب اختیارند. اما درباره دامنهٔ اختیارات آنان، با توجه به

فقدان شرایط و اسباب لازم یا دلیل خاص، برخی از اختیارات سلطان حق، نظیر جهاد ابتدایی و اقامه نماز جمعه را از حوزه اختیارات فقها خارج کرده است. البته فقهایی مجاز تولی امور هستند که شرایط خاصی را دارا باشند؛ از جمله: علم به حق و علم به حکم؛ تمکّن از تنفیذ احکام؛ اجتماع عقل و رأی؛ برخورداری از حلم و سعه صدر؛ بصیرت به وضع؛ ورع؛ زهد؛ تدیّن؛ قوت و صدق عزیمت در تنفیذ حکم.

از نظر وی افرادی که این شرایط در آنها کامل باشد، مأذون از سوی ائمه معصوم(ع) در تولی تنفیذ احکام هستند؛ بنابراین اولاً، به دلیل داشتن این شرایط و ثانیاً، از باب امر به معروف و نهی از منکر بر آنان واجب است که چنین ولایتی اگرچه از سوی سلاطین جور به آنها واگذار گردد بر عهده بگیرند، زیرا آنان در حقیقت نایب از سوی ولی امر(ع) هستند و اهلیت چنین کاری را به دلیل ثبوت اذن امام عصر(ع) و ائمه دیگر دارا می‌باشند. پس عدم پذیرش این ولایت بر آنان جایز و حلال نیست.[۵۳]

برای تبیین دیدگاه ابن ادریس در خصوص دامنه اختیارات فقهای جامع شرایط، به بررسی موارد ذیل می‌پردازیم.

۱) مرجعیت در فتوا: یکی از مناصب و اختیارات مورد اتفاق فقها از جمله ابن ادریس برای فقیه جامع شرایط، مرجعیت در فتوا و بیان احکام الهی است. چه این‌که افتا و تبیین و استنباط احکام الهی در میان مردم باید از روی علم به احکام شرعی باشد[۵۴] و تنها کسانی می‌توانند متصدی صدور حکم و فتوا باشند که عالم به طریق استنباط احکام از طریق کتاب خدا، سنت رسول خدا(ص)، ائمه معصوم(ع)، اجماع و عقل باشند.[۵۵]

۲) قضاوت در میان مردم و تنفیذ احکام[۵۶]: وی در خصوص قضاوت می‌نویسد: تنفیذ احکام شرعی از وظایف اختصاصی ائمه معصوم(ع) است و دیگران اهلیت این کار را ندارند. اما اگر به هر سببی تنفیذ احکام از سوی ایشان متعذّر باشد، تنها شیعیان منصوب از سوی آنان، در صورت برخورداری از شرایطی چون علم به حق، تمکّن از تنفیذ احکام، اجتماع عقل و رأی و حزم و تحصیل، حلم، بصیرت به وضع تواتر به فتواها و قیام به آن، ظهور عدالت و تدین و قوت و توانایی قیام به احکام، می‌توانند متولّی تنفیذ احکام شرعی گردند. چنین کسانی اذن یافته‌اند تا متولی تنفیذ احکام باشند، اگرچه سلطان جور متغلّب آنان را به این منصب بگمارد، زیرا در واقع نایب امام معصومند و از طرف وی اذن یافته‌اند. به نظر وی حتی اگر سلاطین جور آنها را انتخاب نکنند، باز در حقیقت تنها آنان اهلیت این کار را دارند و مأذون از سوی ائمه هستند به همین جهت است که مؤمنان در عصر غیبت در هر صورت مأمور شده‌اند تنها به فقهای مأذون مراجعه کنند و حقوق اموال خود را به آنان تحویل دهند

و در تمامی حدود و تعزیرات از حکم آنها تمکین کنند.[57]

۳) اقامه حدود: ابن ادریس در این باره می‌نویسد:

اقامه حدود به غیر از سلطانی که خداوند متعال آن را منصوب کرده یا منصوبین آنان بر هیچ کسی جایز نیست و غیر از آنها به هیچ وجه هیچ کسی حق اقامه حدود را ندارد... چرا مخاطب دستور اقامهٔ حدود، فقط ائمه معصوم(علیهم السلام) و حکام منصوب و مأذون از سوی آنان می‌باشند و دیگران به هیچ وجه مجاز به اقامهٔ حدود نیستند.[58]

وی در باب تنفیذ احکام معتقد است تنها فقهای جامع شرایط در عصر غیبت با اذنِ ائمه معصوم، مجاز به تنفیذ احکام شرعی و اقامه حدود الهی و تعزیرات‌اند. پس اگر حاکمان جور آنان را به این کار بگمارند، لزوماً باید آن را بپذیرند. و چنانچه از جانب سلاطین جور نیز به این امر گماشته نشوند تنها آنها اهلیت دارند نه دیگران. از همین رو به مؤمنان و شیعیان امر شده که برای حل اختلاف‌ها و منازعات خود تنها به فقها مراجعه کنند و حقوق اموالشان را تنها به آنان بپردازند و وقتی آنها حدود الهی را در مورد ایشان اجرا کردند یا حکم تعزیراتی درباره‌شان صادر کردند از آنها تمکین نمایند و از حکمشان تمرّد نکنند.[59]



۴) دریافت حقوق اموال: یکی دیگر از اختیاراتی که ابن ادریس در عصر غیبت برای فقهای جامع شرایط به نیابت از امام معصوم(علیه السلام) قائل شده، جمع‌آوری حقوق اموال (زکات، خمس و...) و مصرفشان در موارد تعیین شده از سوی شرع است. وی مؤمنان را در عصر غیبت موظف دانسته که حقوق اموال خود را تنها به فقهای جامع شرایط مأذون تحویل دهند.[60] از این رو ایشان در باب زکات می‌گوید:

اگر امام معصوم(علیه السلام) خود حضور داشته باشد یا کسی که او منصوب کرده در دسترس باشد، مستحب است که شیعیان زکات خود را به وی تحویل دهند تا در میان مستضعفین بر حسب مصلحتی که تشخیص می‌دهد توزیع کند. اگر امام معصوم و منصوب وی در دسترس نبود، خود آن را در موردِ مصرف، خرج کند.[61]

ابن ادریس درباره خمس می‌نویسد:

اما در زمان غیبت و استتار امام از دشمنان، ایشان به شیعیان خود تصرف در حقوق متعلق به ایشان، مثل خمس و مناکح و متاجر و مساکن را اجازه داده‌اند. اما در غیر این موارد به هیچ وجه اجازه تصرف به کسی نداده‌اند.[62]

او پس از نقل اقوال مختلف درباره چگونگی حکم سهم امام از خمس، بر این باور است که در عصر غیبت نظر کسانی ترجیح دارد که می‌گویند انسان تا زمانی که خود زنده است، باید سهم

امام‌عليه‌السلام را در پیش خود نگه دارد تا به امام تحویل دهد و هنگام مرگ هم باید آن را به یک نفر قابل وثوق بسپارد تا وی این کار را انجام دهد و او هم به یک نفر موثق دیگر تا برسد به دست امام‌عليه‌السلام. پس اولیٰ آن است که وصیت کند و آن را به ودیعه گذارد تا به دست امام برسد و به هیچ وجه نباید آن را دفن کند، چون این قول دلیلی ندارد.[۶۳]

بنابراین اگرچه در این بخش از مباحث خود تصریح نکرده که خمس را نیز باید به فقهای جامع شرایط تحویل داد، ولی اولاً، به صورت کلی گفته تصرف در خمس در عصر غیبت از سوی امام‌عليه‌السلام به شیعیان مجاز شمرده شده است؛ ثانیاً، در جای دیگر به آنان توصیه کرده که حقوق اموال خود را به فقهای مأذون تحویل دهند.[۶۴]

۵) نظارت بر امور افراد بی‌سرپرست و محجور: یکی دیگر از اختیارات فقهای جامع شرایط در عصر غیبت، رسیدگی و نظارت بر افراد بی‌سرپرست یعنی ایتام و سفها و محجوران و مفلسین است. ابن ادریس در این مورد می‌نویسد:

> بر عهدهٔ ناظر در امور مسلمانان و حُکّامشان است که برای سفها، ایتام و افراد ناقص العقل سرپرست تعیین کند تا حقوق آنها را مطالبه و به نفعشان احتجاج کنند.[۶۵]

۶) انفاذ و اجرای وصیت افراد بدون وصی: اگر کسی بدون وصیت و وصی از دنیا برود، بر عهده امام مسلمانان است که به عنوان ناظر بر امورش، کسی را برای نظر در مصلحت ورثه تعیین کند. چنانچه سلطان اسلام در غیبت باشد، این کار بر عهدهٔ فقهای ذوی الرأی والصلاح است، زیرا آنان در این امور از سوی ائمه‌عليهم‌السلام حق ولایت دارند. پس آنچه که آنها انجام دهند جایز و مُمضیٰ است.[۶۶] اگر کسی وصی داشته باشد، ولی قبل از انفاذ وصیتش بمیرد یا خیانتش ظاهر شود، باز انفاذ و اجرای وصیت، بر عهده سلطان عادل و در غیبتش بر عهدهٔ فقهای عادل و ذوی الرأی و فاضل است تا آنچه را که امام و سلطان عادل عهده‌دار بود، متولّی گردند.[۶۷]

۷) اقامهٔ نماز عیدین و استسقا: یکی دیگر از اختیارات فقهای جامع شرایط در عصر غیبت، اقامهٔ نماز عیدین و نماز باران است. وی در این باره می‌نویسد:

> سلّار در رساله «امر به معروف» خود نوشته است: فقهای شیعه نیز مانند امام عادل می‌توانند نماز عیدین و باران را با جماعت برپا کنند، ولی نماز جمعه را نه... قول ایشان از نظر ما نیز صحیح و اظهر می‌باشد.[۶۸]
>
> همو در جای دیگر آورده است: «هو الأظهر».[۶۹]

۳. امور خارج از حوزه اختیارات حاکمان عصر غیبت

ابن ادریس بر این باور است برخی از امور مربوط به امام و سلطان حق عادل در عصر غیبت، از حوزهٔ اختیارات همه حاکمان، عادل و غیر عادل، خارج است. اقامه نماز جمعه واقدام به جهاد ابتدایی از جملهٔ اموری است که منحصراً در حوزه اختیار سلطان معصوم علیه السلام می‌باشد و دیگران حق دخالت در اقامه آن را ندارند.

۱) **عدم جواز اقامه نماز جمعه:** ابن ادریس دربارهٔ اقامه نماز جمعه در عصر غیبت می‌نویسد:

> اقامه نماز جمعه در عصر غیبت جایز نیست، زیرا نماز جمعه تنها با حضور امام معصوم علیه السلام و کسی که امام او را برای اقامه نماز جمعه نصب کرده، منعقد می‌گردد از این رو اگر این شرط محقق نباشد، اقامه آن جایز نیست.[۷۰]



۲) **عدم جواز اقدام به جهاد:** وی در این باره می‌نویسد:

> جهاد تنها با حضور امام عادل واجب می‌گردد و بدون حضور امام یا کسی که امام او را برای فرماندهی جهاد نصب کرده، اقدام به جهاد جایز نیست.[۷۱]

بنابراین جهاد ابتدایی از نظر وی به همراه ائمه جور و بدون امام معصوم علیه السلام خطاست و فاعل آن گناه‌کار است، مگر این‌که جهاد دفاعی باشد؛ به این صورت که مجتمع اسلامی و اصل دین اسلام و یا قومی از مسلمانان در معرض تهدید و تجاوز باشد که آن وقت جهاد دفاعی با آنها واجب می‌شود. البته در این نوع جهاد قصد مجاهدان باید دفاع از نفس خود و حوزهٔ اسلام و مسلمانان باشد، نه جهاد به همراه سلطان جور یا جهاد برای وارد کردن طرف مقابل به اسلام از طریق جهاد.[۷۲]

۳) **عدم جواز جنگ با اهل بغی:** به اعتقاد ابن ادریس، جنگ با بغاة و کسانی که علیه امام عادل خروج کرده و بیعت با ایشان را شکسته و با احکامش مخالفت ورزیده باشند نیز تنها به امر امام معصوم علیه السلام جایز می‌گردد و بدون حضور ایشان جنگ با آنها جایز نیست.[۷۳]

پی‌نوشت‌ها

۱. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۲۰.

۲. المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجه من التبیان، ج ۱، ص ۹ و ۹۶ و ۱۲۰.

۳. بقره (۲) آیهٔ ۲۵۸.

۴. المنتخب من تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹ و ۹۶ و ۱۲۰

۵. همان، ج ۲، ص ۲۶.

۶. آل عمران (۳) آیه ۲۶.

۷. المنتخب من تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹.

۸. مائده (۵) آیهٔ ۲۲.

۹. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۹۶_۹۹.

۱۰. همان.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۱۹۱_۱۹۲.

۱۲. همان، ج ۱، ص ۹۶_۹۷.

۱۳. «لان الله لا یجعل الجاهل أن یسوس العالم... الامام یجب أن یکون معصوماً و لا یکون في باطنه کافراً و لا فاسقاً».
(همان، ج ۱، ص ۱۲۰).

۱۴. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۹۶_۹۷ و ۱۲۰؛ ج ۲، ص ۲۶.

۱۵. همان، ج ۱، ص ۹۱_۹۲ و ج ۲، ص ۲۶، ۲۵۰ و ۳۲۵؛ سرائر، ج ۲، ص ۲۰۲_۲۰۶، ۲۱۷ و ۳۲۵.

۱۶. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۱۷. همان، ص ۱۱۲، ۲۳۴ و ۲۳۸؛ سرائر، ج ۲، ص ۴.

۱۸. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۱۸۰_۱۸۱.

۱۹. سرائر، ج ۲، ص ۲۷ و ۹۰ و ج ۳، ص ۱۹۱_۱۹۲.

۲۰. همان، ج ۲، ص ۳۴، ۳۷، ۸۲ و ۹۰ و ج ۳، ص ۴۷۹، ۵۴۰ و ۵۴۲.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۱۶ و ج ۱، ص ۲۸۲.

۲۲. منتخب التبیان، ج ۲، ص ۵۹.

۲۳. همان، ج ۱، ص ۹۱_۹۲.

۲۴. نحل (۲۷) آیهٔ ۸۹.

۲۵. منتخب التبیان، ج ۲، ص ۵۹.

۲۶. سرائر، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲۷. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲۸. سرائر، ج ۲، ص ۲۴.

۲۹. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۱۲۰.

۳۰. سرائر، ج ۲، ص ۲۰۲.

۳۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۸۲.

۳۲. همان، ج ۲، ص ۲۴ و ۲۰۲.

۳۳. همان، ص ۱۰۰.

۳۴. احزاب (۳۳) آیه ۶۰.

۳۵. منتخب التبیان، ج ۲، ص ۱۹۱_۱۹۲.

۳۶. مائده (۵) آیه ۵۵.

۳۷. منتخب التبیان، ج ۲، ص ۲۳۴_۲۳۸.

۳۸. همان، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳۹. همان.

۴۰. نساء (۴) آیه ۵۹.

۴۱. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۱۸۰_۱۸۱.

۴۲. همان.

۴۳. همان، ص ۱۲۰.

۴۴. نساء (۴) آیهٔ ۵۹.

۴۵. منتخب التبیان، ج ۱، ص ۱۸۰_۱۸۱.

۴۶. سرائر، ج ۳، ص ۶۴۶.

۴۷. همان، ج ۲، ص ۲۰۳.

۴۸. سرائر، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.



۴۹. سرائر، ج ۲، ص ۲۰۲ـ۲۰۳ و ۵۳۸ و ج ۱، ص ۲۶.

۵۰. همان، ج ۲، ص ۲۰۳.

۵۱. همان، ج ۲، ص ۲۰۳ـ۲۰۴. «و لا بأس ببشراء ما يأخذه السلطان الظالم من الغلات و الثمرات و الانعام على جهة الخراج و الزكاة... و ان كان الآخذ له غير مستحق لذلك». (سرائر، ج ۲، ص ۳۲۵).

۵۲. همان، ج ۳، ص ۵۳۷، ۵۳۸ و ۵۳۹.

۵۳. همان، ص ۵۴۰ـ۵۴۱.

۵۴. همان، ج ۱، ص ۴۶.

۵۵. وی میان قضاوت و تنفیذ احکام تفاوت قائل شده و می‌نویسد: «الحکم اظهار ما یفصل به بین الخصمین قولاً و القضاء ایقاع ما یوجبه الحکم فعلاً». البته در دنباله مطلب می‌نویسد: اما این فرق در نزد اهل لغت است وگرنه در عرف شریعت فرقی بین آن دو نیست.

۵۶. سرائر، ج ۳، ص ۵۳۸ـ۵۳۹.

۵۷. همان، ص ۲۴ و ۲۵.

۵۸. «و اخوانه فی الدین مأمورن بالتحاکم الیه و التمکن من انفسهم لحدّاو تأدیب، تعیّن علیهم...». (سرائر، ج ۳، ص ۵۳۹).

۵۹. همان، ص ۵۳۹.

۶۰. همان، ج ۱، ص ۴۵۸ـ۴۵۹.

۶۱. همان، ص ۴۹۸.

۶۲. همان، ص ۴۹۹.

۶۳. همان، ج ۳، ص ۵۳۹.

۶۴. همان، ج ۲، ص ۹۰.

۶۵. همان، ج ۳، ص ۱۹۱ـ۱۹۲.

۶۶. همان.

۶۷. همان، ج ۱، ص ۳۱۵.

۶۸. همان، ص ۳۰۴.

۶۹. همان، ج ۲، ص ۲۶.

۷۰. همان، ج ۲، ص ۳ـ۴.

۷۱. همان، ص ۴.

۷۲. همان، ص ۱۵ـ۱۶.

اندیشه سیاسی فاضل مقداد*

تاریخ دریافت: ۸۲/۲/۱۰ تاریخ تأیید: ۸۲/۳/۲۱

سیدمحمد رضا موسویان**

اندیشه سیاسی فاضل مقداد با محوریت عنصر زمان و مکان و پیوستگی دین و سیاست، از طرفی، اجتهاد و تلاش علمی فقها را پویایی و توانمندی خاصی بخشیده و از سوی دیگر، عالمان و فقهای شیعه را منزلتی رفیع داده است به گونه‌ای که تبیین کننده جایگاه فقها در سیاست و حاکمیت آنان در عرصهٔ عمومی جامعه بوده و به این نکته منتهی می‌گردد که در ساختار سیاسی جامعه اسلامی یا بایستی فقیه، حاکم شده یا حاکم، فقیه گردد. با چنین نگرشی، به ولی فقیه و شرایط آن و اختیارات مبسوط حاکم اسلامی در عرصه مصالح عمومی و تأمین نظم و امنیت و هدایت جامعه به سوی صلاح توجه نموده و فرد و دولت را نیز با نگاه به جایگاه والای فرد در نظام سیاسی ولایت فقیه بررسی کرده و حقوق و وظایف متقابل حکومت و مردم را تبیین نموده است.

واژه‌های کلیدی: فاضل مقداد، دین و سیاست، حکومت مطلوب، ولایت فقیه، شایسته سالاری.

---

* مقاله حاضر بخشی از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

** حجةالاسلام موسویان، پژوهشگر پژوهشکدهٔ اندیشه سیاسی اسلام.

مقدمه

ابو عبدالله جمال الدین مقداد بن عبدالله بن محمد سیوری حلی (متوفای ۸۲۶هـ) از فقها و متکلمان شیعی قرن نهم است. فاضل مقداد در جهان‌بینی خود، خداوند را قادر مطلق دانسته و حاکمیت وی بر زندگی انسان‌ها را نظم‌دهنده و جهت‌دار کننده تلقی می‌کند،[1] و به دلیل حکمت الهی، زندگی انسان‌ها را هدفمند می‌داند.[2]

در تقابل با اشاعره به حسن و قبح ذاتی اشیا تأکید دارد و در این امور، عقل آدمی را داور دانسته، شرع را تنها ملاکِ آن نمی‌داند، بلکه نقش و جایگاه شرع را در راستای هدایت احکام عقلی می‌داند که بعضاً به دلیل خواهش‌های نفسانی و امور طبیعی از مسیر خود منحرف شده و خلاف مبنای خود حکم می‌دهد.[3]



مفهوم سیاست: مفهوم سیاست در برخی کلمات فاضل، همان معنای لغوی، یعنی اعمال مجازات و تنبیه متخلفان در سطح جامعه است،[4] هر چند در موضعی دیگر افرادی را شایسته عرصهٔ سیاست می‌داند که دارای کمال عقل و حسن تدبیرند[5] و این می‌تواند مفهوم «تدبیر امور جامعه بر اساس حکم عقل» از سیاست را به دست دهد. هر چند سیاست نزد اینان مفهومی فراتر از این دارد و با توجه به حاکمیت الهی، نوعی هدایت و راهبری به سوی سعادت و قرب الهی و دفع ظلم و تجاوز به حقوق دیگران را از پیامدهای سیاست تلقی می‌کنند.[6] قاعدهٔ لطف از عمده‌ترین مبانی کلام سیاسی شیعه محسوب می‌شود و فاضل مقداد نبوت پیامبر و امامت امام را با استمداد از تمهیدات حکما و فلاسفه درباره قاعده لطف چنین بیان می‌کند.

> انسان طبعی مدنی دارد و به تنهایی نمی‌تواند زندگی کند... پس وجود جماعت لازم می‌شود... و هر اجتماعی به دلیل حسّ سلطه‌طلبی و برتری‌جویی موجود در طبع انسان‌ها در معرض تنازع و تعارض است و این وضعیت به هرج و مرج در جامعه می‌انجامد... بنابراین وضع قوانین از جانب خداوند ضرورت می‌یابد و ابلاغ این قوانین هم توسط پیامبر صورت می‌پذیرد[7] و امام حاکم عادلی است که از جانب خداوند برای حل و فصل این تنازعات منصوب شده است.[8]

قاعدهٔ لطف زمینه‌ساز مباحث ضرورت هدایت و سیاست نبوی و امامت و لزوم حکومت در جامعه بوده بدون وجود چنین لطفی نقص در زندگی راه یافته و فرد نمی‌تواند به زندگی انسانی ادامه دهد، تا آن جا که فاضل مقداد نبوت را در راستای کمال انسان‌ها و رشد و شکوفایی افراد تلقی می‌کند و پیامبر را معلم سیاست تعریف می‌کند: «ویژگی هفتم این است که بعثت پیامبران استعدادهای انسانی را تکمیل کرده و صنایع خفی و اخلاق و سیاسات را بدانان تعلیم می‌دهد».[9]

عنصر زمان و مکان: از نکات برجسته در مبانی کلامی فاضل مقداد، توجه وی به عنصر زمان و مکان و تأثیرپذیری احکام و تکالیف شرعی از آن است. او بعثت پیامبران متعدد را نتیجهٔ اختلاف مصالح زمان‌ها و افراد مختلف دیده که به تناسب آن دینی نسخ شده و دین دیگری توسط پیامبری عرضه می‌گردد.[10] علاوه بر آن، فاضل مقداد در تأثیر زمان و مکان بر جایگاه یا نوع رفتار امامان شیعه می‌نویسد:

> نظرات امامان معصوم علیهم‌السلام مبتنی بر پادشاهان زمانه و نوع رفتار با آنان متفاوت گردیده و بر اساس آن تنوع زمانی حالات مختلفی از جهت انبساط نظرات از خود نشان داده‌اند. به همین دلیل بیشترین نظرات را از امام باقر علیه‌السلام و فرزندشان امام جعفر صادق علیه‌السلام و سپس از امام کاظم شاهد هستیم که غالب روایت‌ها از اینهاست.[11]

پیوستگی دین و سیاست: از دیگر عناصر برجسته اندیشه سیاسی فاضل مقداد، پیوستگی دین و سیاست است. با تأملی که نگارنده در آثار فقهای دیگر تا آن زمان داشته، کمتر فقیه و متکلمی چنین به صراحت سخن از ارتباط وثیق دین و سیاست گفته است. وی در کتاب اللوامع الالهیة در این باره می‌نویسد: «الدین والمُلك توأمان لا ینفع أحدهما بدون الآخر؛[12] دین و سیاست توأمان و عجین بوده به گونه‌ای که هر کدام از آنها بدون دیگری نفعی دربر ندارد». این نظر مبتنی بر دیدگاه کلامی فاضل مقداد است که در سیاست‌مدار مرشد (هادی) و به ویژه عادل که امام معصوم مصداق اکمل آن محسوب می‌شود، موجب برقراری عدالت در جامعه گشته و حق مظلوم از ستمگران ستانده شده و از ورود افراد به مفاسدی که موجب اختلال نظام است جلوگیری می‌گردد.[13]

نظام سیاسی

مفهوم حکومت: حکومت به مفهوم اداره امور عمومی جامعه و سامان‌دهی و انتظام بخشیدن به روابط اجتماعی سالم و عادلانه بر اساس استقرار قانون و جلوگیری از اختلال و بی‌قانونی و بی‌نظمی است. برخی آن را به معنای «مجموعه‌ای از سازمان‌های اجتماعی که برای حفظ انتظام جامعه به وجود می‌آید و قدرت اجرایی کافی برای انجام وظایفش در اختیار دارد»[14] تفسیر می‌کنند. فاضل مقداد در آثار خود «حکومت را به معنای ریاست مورد پذیرش مردم و ارشاد کننده‌ای می‌داند که با بازداری ظالم از ظلم و سرکشان و متخلف از تخلف موجب می‌گردد که نظام امور زندگیِ مردم از تباهی و فساد به دور ماند».[15]

در واقع دو مضمون اساسی در مفهوم حکومت نزد فقها مطرح است: یکی، جنبه ایجابی و هدایت‌گری عموم مردم، و دیگری جنبهٔ سلبی آن و جلوگیری از در غلطیدن مردم در فساد است.

ضرورت حکومت: عمده متفکران، انسان را موجودی مدنی بالطبع دانسته و رشد و تعالی فردی وی را در حیات اجتماعی دانسته‌اند. علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید: «اجتماعی بودن هیچ وقت از انسان جدا نشده الّا این که اوایل به طور تفصیلی، آدمی توجه به آن نداشت، بلکه به حکم پیروی از خواص دیگر خویش مانند استخدام، دفاع و غیره زندگی و رشد می‌کرد».[۱۶] انسان‌ها در عمل در حفظ منافع فردی خویش دچار تعارض منافع شده و زمینه هرج و مرج فراهم می‌گردد؛ از این رو برای حفظ نظم جامعه و جلوگیری از نابسامانی حکومتی لازم است.

فاضل مقداد نیز بر طبع مدنی انسان و غیر ممکن بودن زیست فردی وی تأکید کرده و ضرورت حکومت را چنین تحلیل می‌کند:



> نتیجتاً انسان باید در اجتماع زندگی کند، اما زیست اجتماعی هم به دلیل خصلت تغلب در انسان‌ها و جلب منافع و دفع مضار برای خویش، تعارض منافع را در پی داشته و منازعات ناشی از آن منجر به هرج و مرج گردیده که این خود به هلاکت و تباهی نوع انسان می‌انجامد؛ پس نیاز به قانونی دارد که منافع بر اساس دستورهای آن تنظیم یابد و فردی پیشوایی جامعه را در دست گرفته و قانون را به اجرا در آورد.[۱۷]

روش تجربی برای رسیدن به ضرورت حکومت نیز مورد توجه فاضل است: «قسمت صغرای بحث به ضرورت تجربه مشخص است، مردم با وجود رئیس مطاع (پذیرفته شده توسط مردم) و دارای اقتدار و... به سعادت و سلاح نزدیک‌تر و از فساد و تباهی دورتر می‌باشند».[۱۸]

خاستگاه حکومت: مقصود از خاستگاه حکومت، منشأ اقتدار و حقانیت آن برای اِعمال قدرت در جامعه و مبنای اطاعت مردم از آن حکومت و به عبارت دیگر، مشروعیت قدرت است. قدرت هنگامی مشروعیت پیدا می‌کند که فرمان و اطاعت توأم با حق و حقانیت تلقی شود. چنین امری لازمهٔ استمرار قدرت است، زیرا قدرت در ذات خود متضمّن نابرابری است و در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ یک به اندازهٔ نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه خود نیست. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسان‌ها، حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه فرمان‌پذیری؟

برخی از متفکران، مبنای مشروعیت و حقانیت را تنها مردم می‌دانند و برخی دیگر، حاکمیت را از آنِ خداوند دانسته و تعیین رهبر و رئیس حکومت را نیز از اختیارات خداوند می‌دانند. دیدگاه دوم در مبنای کلامی امامت و رهبری پیامبر و امام معصوم و فرد مأذون از طرف آنها تجلّی می‌کند. فاضل مقداد در این باره معتقد است: «نصب امام و رهبر از نظر عقل، بر خداوند واجب و لازم است، زیرا این نکته، لطف محسوب شده و هر لطفی بر خداوند واجب است».[۱۹]

علاوه بر آن، در تبیین این لطف به عصمت امام اشاره می‌کند که «وجود عصمت در رهبر ضروری است و منحصراً خداوند توانایی تعیین فرد واجد این شرط را داراست».[۲۰]

اهداف و غایات حکومت

فاضل مقداد در تبیین حکم و تفاوت آن با فتوا، متعرض غایت و مقصد اصلی شده و معتقد است که اگر احکام و قوانین اجرایی اسلام، قابل نقض باشد هدف اصلی تحقق نخواهد یافت: «در صورت بی‌توجهی به احکام حکومتی، قوانین استقرار نیافته و این تزلزل با مصلحتی که به خاطر آن، حکّام و امرا نصب شده که نظم امور مسلمانان است، منافات دارد».[۲۱]

وی از زاویه‌ای دیگر در بیان ضرورت رهبری، به گونه‌ای ضمنی، اهداف حکومت را چنین بیان می‌کند: هر کسی که با فواید و منافع خبرگی در تدبیر امور جامعه آشنا باشد و قواعد سیاست را تجربه کرده باشد ضرورتاً می‌داند که هرگاه مردم دارای رهبر و رئیسی مقتدر باشند که اهداف ذیل را تعقیب کند، به نیکی‌ها نزدیک‌تر و از تباهی‌ها دورتر خواهد شد.[۲۲]

۱. ارشاد و هدایت مردم در راستای سعادت دنیا و آخرت؛

۲. ایجاد امنیت که به واسطهٔ آن جلوگیری از ستم قدرت‌مداران و طغیان سرکشان انجام می‌شود؛

۳. برقراری عدالت اجتماعی با ستاندن حق مظلومان از ستمگران؛

۴. آراستن و رشدبخشی مردم به قواعد عقلی و توسعه فرهنگی در بین آنان؛

۵. آشنا ساختن آنان با وظایف دینی و مسؤولیت‌های شرعی و ایجاد جامعه‌ای متدین؛

۶. بازداری از فساد اخلاقی، سیاسی و اقتصادی در امور زندگی مردم که مختل کننده نظام زندگی دنیوی و تباهی آخرت آنان است؛

۷. تنبیه متخلفان و اجرای احکام در مورد آنها.[۲۳]

انواع حکومت

۱. حکومت مطلوب

فاضل مقداد از منظر اسلام و کلام و فقه شیعی به حکومت، حکومتی را که از طریق خداوند و بر اساس قاعدهٔ لطف مشخص شده است، را مطلوب دانسته است:

> قانونی که لازمهٔ زندگی اجتماعی انسان‌ها و برطرف کنندهٔ تنازع میان آن‌هاست وضع آن به افراد واگذار نگردیده است، چرا که امکان منتهی شدن به تنازع می‌باشد، بنابراین خداوند، این قانون را وضع نموده و مفسّر و مجری آن را، پیامبران و امامان قرار داده است.[۲۴]

او «تفویض امر حکومت و امامت جامعه را به مردم صحیح ندانسته و آن را منتهی به هرج و مرج می‌داند و ضرری که زوال آن مطلوب است در این صورت متوجه جامعه تلقی می‌کند».[۲۵]

فاضل مقداد نبوت و امامت را بر اساس قاعده لطف تبیین کرده و تصرفات پیامبر و جایگاه حکومتی ایشان را این گونه ارائه می‌کند:

> در تصرفات پیامبر گاهی شأن تبلیغی پیامبر مطرح بوده که همان فتواست و گاهی شأن حکومتی و امامت وی مطرح است که در امور جهاد و تصرف در بیت‌المال تجلّی می‌یابد. نوع دیگر تصرف پیامبر، قضاوت و حل و فصل منازعات مطرح است. اگر نکته‌ای جزء شؤون تبلیغی پیامبر محسوب شود هر فردی می‌تواند به انجام آن اقدام کند و اجازهٔ امام و رهبری ضرورتی ندارد و در صورتی که مسأله‌ای جزء شؤون حکومتی پیامبر تلقی شود در هر زمانی، انجام آن بدون اجازه رهبری و حکومت امکان‌پذیر نیست.[۲۶]



به عبارت دیگر، در فتوای پیامبر، گذشت زمان هیچ تغییری رخ نمی‌دهد، زیرا پیامبر حکم الهی را بدون در نظر گرفتن زمان و مکان بیان می‌کند؛ اما حکم حکومتی به اعتبار این که حکومت‌ها بر اساس مصالح و مقتضیات زمان و مکان آن را صادر می‌کنند، امکان تغییر بر اساس تغییر شرایط وجود دارد، پس اذن و اجازهٔ رهبر و حاکم هر زمان لازم است.

این وظایف و اختیارات در مورد امام معصوم نیز جریان دارد. فاضل مقداد در این باره می‌گوید:

> از افعال و اعمال پیامبر که امکان مشارکت انحصاری امام در آن باشد ظاهر این است که بر عهدهٔ امام نیز قرار می‌گیرد، یعنی همان گونه که پیامبر در مورد مؤمنان، حتی از خودشان سزاوارتر بوده، امام معصوم نیز واجد چنین ویژگی است.[۲۷]

حکومت در عصر غیبت: با توجه به مبنای حکومتی پیامبر و امام، باید اذعان داشت که همان ضرورت‌ها و مقتضیاتی که وجود حکومت و تحقق آن را در عصر حضور لازم می‌کند، در عصر غیبت نیز همچنان وجود دارد؛ چنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «ضرورتاً مردم نیازمند حاکم هستند، خواه نیک و خواه بد کردار، تا در حکومت وی مؤمنان به کار خویش مشغول گردند».[۲۸] فاضل مقداد پس از بیان ضرورت حکومت و لزوم پرهیز از هرج و مرج، در ضرورت حکومت فقها در عصر غیبت چنین استدلال می‌کند:

> إنّ الدین و المُلك توأمان لا ینفع أحدهما بدون الاخر فاقتضت الحکمة وجودهما فی شخص واحد و إلّا لزم نقض غرض الحکیم عند انفکاک العالم المجتهد عن السلطان و حضور الواقعة المحتاجة إلی الفتویٰ و الحکم معاً فی الحال؛[۲۹] دین و سیاست با هم پیوستگی دارند و یکی بدون دیگری فایده‌ای ندارد، پس حکمت اقتضا می‌کند هر دو محور در وجود شخص

واحدی جمع گردد و در شرایطی که واقعه‌ای رخ داده که در یک زمان نیاز به فتوا و حکم حکومتی توأمان دارد اگر عالم مجتهد غیر از سلطان (رئیس حکومت) باشد نقض غرض خداوند لازم می‌آید.

پس واگذاری زعامت سیاسی جامعه اسلامی به فقیه عادل به این دلیل است که رسالت و وظیفهٔ حکومت تطبیق امور مردم با تعالیم شریعت است و هدف حکومت دینی در عصر غیبت صرفاً برقراری رفاه و امنیت، به هر شکل، نیست، بلکه باید انواع روابط و مناسبات با احکام و اصول ارزشی اسلام متوازن و متناسب باشند. فاضل مقداد در بحث از ضرورت قانون و سیاست‌مدار در جامعه، امام و نایبان وی را می‌بیند: «و لابد لها من سائس و هو الامام و نوّابه؛[30] بایستی در جامعه سیاست‌مدار و حاکمی باشد که همانا امام و جانشینان وی هستند»؛ اما نایبان امام در کلام فاضل این گونه تقریر می‌گردد که علاوه بر نایبان خاص، نایبان عام عصر غیبت را نیز شامل می‌شود، «زیرا فقیه مأمون همچنان که احکام و دستورهایش در حال غیبت نافذ است اقتدا به وی در نماز جمعه نیز جایز است»؛[31] یعنی فقیه عادل و باتقوا در عصر غیبت مطاع می‌باشد. او در موضعی دیگر این تبیین از نایب عصر غیبت را شفافیت بیشتری بخشیده و در توضیح عبارت «بحقّ الاصالة» می‌گوید:

> به واسطهٔ این قید از نایبی که امام معصوم ولایت عمومی خود را به وی تفویض کرده احتراز شده است، زیرا ریاست نایب امام عام و فراگیر است، اما بالإصالة نبوده و به گونه‌ای عرضی از امام ناشی می‌شود.[32]

دلایل حکومت فقیه

۱. دلیل عقلی: فاضل مقداد در بحث از حوزه اختیارات فقها در عصر غیبت، از علامه حلی عبارتی را نقل کرده و پس از تبیین دلایل وی مبنی بر مشروعیت حاکمیت فقیه بر امور جامعه، وجه عقلی آن را با عبارت «النظر» مطرح کرده و می‌نویسد:

> اما وجه نظر ـ که گفته علامه را تأیید می‌کند ـ این است که مقتضی اجرا و اقامه حدود در حضور و غیبت امام برقرار است و حکمت و علت اصلی آن قطعاً به اقامه کنندهٔ آن بازگشت ندارد (نفعی برای او نیست) بلکه بازگشت آن به مستحقان این حدود یا به عموم مکلّفان است و بنابر هر دو فرض، چاره‌ای جز اجرای حدود به طور مطلق ـ چه در عصر حضور و چه عصر غیبت ـ نیست.[33]

بنا بر اعتقاد وی، تمام شرایط و بسترهایی که ضرورت حکومت و اجرای قوانین اسلامی در عصر حضور را مطرح می‌کند، در عصر غیبت نیز همچنان برقرار است. فاضل در ابتدای مباحث علامه

حلی، کلام او را تأیید می‌کند که گفته است: «توقف و تعطیلی احکام انتظامی اسلام منجر به ارتکاب محرمات و ترویج فساد در جامعه می‌شود، در حالی که در نظر شارع مقدس، ترک محرمات و ریشه‌کنی فساد مطلوب است».[۳۴]

۲. دلیل نقلی: فاضل مقداد برای اثبات ولایت فقیه به حدیث معروف عمر بن حنظله از امام صادق علیه‌السلام استناد می‌کند. وی سپس نظر شیخ طوسی را به واسطه عمومات و دلایل عقلی تأیید شده تلقی کرده که این عمومات از این قبیل است: ۱. گفتار پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله که می‌فرماید:[۳۵] «علما وارثان پیامبران هستند».[۳۶] ارث بردن علما از پیامبران در اموال نبوده بلکه در دانش و حکمت است و اوّلی (ارث در دانش) تعریف معرّف است.[۳۷] ۲. فرموده پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که «دانشمندان و علمای امّت من مانند انبیاء و پیامبران بنی‌اسرائیلند». بدیهی است که پیامبران بنی‌اسرائیل دارای مقام و منصب اجرای حدود بوده‌اند.[۳۸]



۲. حکومت نامطلوب

در برابر حکومت شایستگان که بر مبنای حاکمیت الهی به اداره امور جامعه می‌پردازند، حکومت‌های دیگر ـ در منظر فقهای شیعه ـ که از خاستگاهی غیر الهی ناشی شده‌اند نامطلوب بوده و غیر مشروع هستند. فاضل مقداد درباره انواع بدعت‌ها بعد از پیامبر آورده است:

> از جمله بدعت‌های حرام، حکومت نامطلوب پس از پیامبر است که مردم، غیرِ امامان را بر امامان معصوم تقدّم بخشیدند و مناصب آنان را غاصبانه اخذ کردند.[۳۹]

اصل اوّلی در مواجهه با حکومت‌های نامطلوب، عدم اطاعت و سرباز زدن از دستورهایشان است. فاضل مقداد سپس دیدگاه اهل سنت درباره حکومت را چنین مطرح می‌کند: «با استیلا و تغلّب هم می‌توان بر جامعه مسلط شد و راه دفع ضرر به واسطه این گونهٔ رهبری هم حاصل می‌شود. او این نظر را نپذیرفته و آن را چنین تحلیل می‌کند:

> من نمی‌پذیرم که چنین مقصودی (دفع ضرر از جامعه) با این شیوه حاصل شود، زیرا هر گروهی با فرد خاصی بیعت کرده یا هر فردی بر قلمرو خاصی مستولی و چیره می‌شود، پس همچنان جنگ میان برخی افراد و اتحاد میان برخی دیگر برقرار است.[۴۰]

او در پایان نتیجه می‌گیرد که غصب حکومت از امامان معصوم یا از مأذون از آنها ظلم محسوب می‌گردد: «غیر معصوم، ظالم است و هیچ ظالم و ستمکاری صلاحیت رهبری جامعه را ندارد و این همان مطلوب ماست».[۴۱]

ارکان حکومت اسلامی

الف) رهبری: ارکان حکومت در نظام سیاسی اسلام عموماً بر محور رهبری و زعامت وی استوار است و سایر ارکان برخاسته از آن هستند؛ به لحاظ سلسله مراتب رهبران در نظام سیاسی اسلام، پیامبر به عنوان بنیاد آن و امامان معصوم هم تداوم دهنده راه ایشان محسوب می‌گردند. ویژگی‌های آنها چون مورد اتفاق نظر علماست، از این رو فقط به ویژگی‌های رهبری در عصر غیبت می‌پردازیم.

در آثار فاضل مقداد این شرایط عمدتاً در علم، عدالت و کمال متجلی شده است.

۱. *علم*: عالم بودن به احکام برای فردی که می‌خواهد زمام امور جامعه اسلامی را به دست گرفته و بر اساس احکام اسلامی به تدبیر امور بپردازد لازم است. فاضل مقداد به هنگام توضیح جایگاه قضاوت که یکی از مناصب اصلی رهبری است می‌نویسد: «تعرّض و دخالت در کار قضاوت و انجام آن برای سایرین مجاز نمی‌باشد مگر کسی که از طریق منابع و مبانی تفصیلی، واجد علم به احکام شرعی باشد».[۴۲] درباره قلمرو این دانش، سه نظر را از شیخ طوسی نقل می‌کند: نظر اول، امکان رهبر فاقد دانش فقهی و دینی است که رهبری از فتاوای علما در امر اداره جامعه بهره می‌گیرد؛ نظر دوم، لزوم گستردگی علم امام به گونه‌ای که حتی شامل بخش‌هایی از کتاب و سنت و علوم تابعه که چندان ربطی به رهبری ندارد می‌گردد، نظر سوم، علم به بخشی از کتاب و سنّت و علوم مربوط که در راستای استنباط احکام شرعی قرار گرفته و لازمهٔ دانش رهبری است. شیخ طوسی هیچ نظری را صریحاً اختیار نکرده است، اما فاضل مقداد نظر سوم را مسلّم و قطعی تلقی کرده و در نهایت چنین می‌گوید که «لازم است حاکم، عادل و آگاه به اصول و مبانی کلامی و فقهی باشد، زیرا استدلال مبتنی بر آنهاست».[۴۳]

۲. *عدالت*: عدالت از صفاتی است که هر فردی که متصدی منصب است باید دارا باشد. در اندیشه فقهای شیعه، احکام دینی و قوانین شریعت بر اساس مصالح وضع گردیده و فاضل مقداد عدالت را از مصالح ضروری جامعه تلقی می‌کند.

> شرط عدالت در فتوا دهنده بر اساس ضرورت، واجب می‌گردد، زیرا حفظ احکام دینی و جان و اموال و آبروی افراد به عدالت وی بستگی دارد و برتر از اثر مفتیان، امام است و شرط عدالت قاضی و امین و وصیّ و... ضرورت می‌یابد، زیرا با اعتماد بر فاسق در موارد مذکور، خسارت عظیمی وارد می‌شود و هر جا نیز که عدالت شرط است در آن جا عدالت واقعی معتبر است... و استمرار عدالت در قاضی و مفتی معتبر تلقی می‌شود، زیرا ما نیاز به اعتماد مستمر بر گفتار آن دو داریم و این اعتماد مستمر با عدالت کامل می‌گردد.[۴۴]

ایشان از دو زاویه به عدالت می‌نگرد و حاکمان جامعه را با این دو تلقی، مورد ارزیابی قرار

می‌دهد. یکی به خاستگاه حکومت برمی‌گردد. در واقع وجه تمایز مقوله امامت در شیعه از امامت در سایر فرقه‌های اسلامی مبتنی بر این تلقی است. این تلقی چنین تبیین می‌گردد که هر گاه حاکمی بدون اذن از پیامبر و امام معصوم، به قدرت سیاسی دست یابد به دلیل غصب حق امامان و جلوگیری از رسیدن حق به حق‌دار و قرار نگرفتن اشیا در موضع مناسب خود، مرتکب ظلم شده و عادل نیست و فاضل مقداد همین تحلیل را با استناد به آیهٔ ﴿لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ﴾؛[۴۵] مطرح کرده و ظالمان را شایسته رهبری جامعه نمی‌داند.[۴۶] جهت دیگر نگاه فاضل به معنای رفتار عادلانه حاکم و رهبر جامعه اسلامی است، خواه خاستگاه حکومت عادلانه باشد یا ظالمانه، و در این راستا به هنگام بیان ضرورت حکومت در جامعه اظهار می‌دارد:



> به دلیل این که اجتماع مردم در معرض گمانهٔ تنازع و اختلاف است و احتمال برانگیخته شدن فتنه و آشوب است، امام و رهبر عادلی در این جا ضرورت می‌یابد که دیگر نیاز به بازدارنده دیگری نباشد و صرفاً با وجود این امام عادل سایرین از تنازع بازداشته شوند و وجود وی مانع از بروز مایهٔ اصلی نزاع و خاتمه دهنده به انگیزه‌های آشوب و ناامنی باشد.[۴۷]

۳.*کمال*: از جمله صفاتی که فقها برای رهبری و مناصب تحت نظر او برمی‌شمارند صفت کمال است که در واقع انسان‌ها را از مراحل نقص و ضعف به مرحله رشد رسانده و قادر بر تصمیم‌گیری کلان می‌کند. فاضل مقداد همانند سایر فقها در این راستا حرکت کرده و در جمع میان گفتار شیخ طوسی که سه ویژگی را ذکر کرده و نظر مصنّف (صاحب شرایع) که شش صفت را مطرح کرده، می‌گوید: در آنچه که مصنف ذکر کرده تفصیل گفتار شیخ است، زیرا شرط عدالت شامل ویژگی ایمان بوده و شرط کمال دربر گیرندهٔ مشخّصه‌های بلوغ، عقل، ذکوریت و حلال‌زادگی می‌باشد».[۴۸]

حوزه اختیارات فقیه در عصر غیبت

۱. *مصالح عمومی*: از حوزه‌های اصلی که دیگر حوزه‌های اقتداری حکومت اسلامی را دربرمی‌گیرد حوزهٔ منافع و مصالح عمومی است و حاکم اسلامی موظف است در راستای تأمین آن مصالح حرکت کند. فاضل مقداد بارها مقولهٔ مصالح را مطرح کرده و آن را وظیفه رهبر و حاکم اسلامی می‌داند. «لأنّه منصوب للمصالح»[۴۹] در جای دیگر دلیل لزوم پذیرش حاکمان در احکام اجرایی را چنین بیان می‌کند: «و نظر حاکمان در احکام پذیرفته می‌شود... تا مصالح مترتب بر ولایت و حکم از بین نرود».

۲. *ایجاد و حفظ نظم و امنیت عمومی*: نظم و برقراری امنیت از خواسته‌های اصلی هر ملتی

است و در پرتو این دو موهبت بزرگ است که استعدادها و خلاقیّت‌ها محقّق می‌شود و در صورت فقدان آن، به زوال می‌گراید و از آن جا که «تکمیل شخصیتی انسان‌ها از نظر استعداد و همچنین آموزش صنایع و حرفه‌ها و اخلاق و سیاست از اهداف اصلی پیامبر و به تبع آن از مقاصد امام و نایبان عام و خاص او محسوب می‌شود».[۵۰] فضای امن و نظم ناشی از آن، زمینهٔ مساعدی برای وصول به این غایات و مقاصد به شمار می‌آید و فاضل در بحث از ضرورت حکومت، مقوله تنازع عمومی و وجود فتنه و آشوب را مطرح ساخته و نقش حکومت را در رفع آشوب‌ها و جلوگیری از هرج و مرج و اصلاح جامعه بسیار مهم می‌داند.[۵۱]

مقام رهبری، چه در عصر حضور و چه در عصر غیبت، ریاست عمومی بر جامعه را داراست و در مورد نایب امام عَرَضی بوده و به واسطه ولایت امام صورت پذیرفته است و فاضل ولایت او را محدود بر غیر امام دانسته و از جانب ولایت بر عموم مردم (به غیر از امام) آن را عام و شامل تلقی می‌کند.[۵۲]

۳. ***نهادهای حکومتی***: هر حکومتی برای اداره جامعه و ساماندهی اوضاع آن ناگزیر به کاربرد نهادها و واحدهای تابعه است. در این جا به تبیین آن نهادها می‌پردازیم.

۱) تقنین (تبیین احکام الهی و افتا): از اساسی‌ترین اصولی که رهبر جامعه اسلامی بر اساس مکتب و شریعت اسلام به آن می‌پردازد تبیین احکام و آموزه‌های دینی و ابلاغ آن‌ها به مردم است؛ همچنان که یکی از وظایف و تصرفات پیامبر تبلیغ احکام و بیان شریعت می‌باشد. فاضل مقداد به هنگام بیان میل جامعه‌گرایی انسان، ضرورت وجود قانون را چنین طرح می‌کند: «اجتماع از ضروریات مکلفان است و این اجتماع در معرض تنازعات و درگیری‌هاست، پس باید بازدارنده‌ای در کار باشد که همان قانون یا شریعت است...».[۵۳]

حال این قانون را در عصر حضور از پیامبر یا امام معصوم می‌توان دریافت کرد و به واسطهٔ آن مرز تصرفات آحاد ملت و حدود اختیارات دولت مشخص می‌گردد. فاضل مقداد اهداف شریعت‌ها را چنین بیان می‌کند: «شریعت‌ها برای حفظ مقاصد پنج‌گانه آمده‌اند که عبارتند از دین، نفس، مال، نسب و عقل».[۵۴] در عصر غیبت عالمان دین به بیان احکام دینی و صدور فتوا می‌پردازند.[۵۵] جایگاه والای قانون تا آن جا معتبر است که عدالت در واضع قانون ضرورت می‌یابد «عدالت مفتی ضرورت ندارد، زیرا احکام شرعی حفظ شده و خون و جان مردم و اموال و کالاها و ناموس آنان حراست خواهد شد».[۵۶] فاضل مقداد در موضعی دیگر، پیش زمینه اصلی ولایت و حکومت فقیه را مقام افتای وی دانسته و او را برای کسی تجویز می‌کند که صلاحیت و توانایی فتوا دادن به جزئیات قوانین شرعی را دارا باشد.[۵۷]

۲) قضاوت (منصب و ساختار قضایی): در سخن فقها، قضاوت تحقق‌بخش سیاست و حکومت در جامعه است، چنان چه فاضل مقداد در مقوله لزوم امامت و رهبری، تجلّی آن را در قضاوت و متعلقات آن می‌بیند.[۵۸] وی در تمایز میان حکم و فتوا معتقد است در فتوا، مخالفان، مجاز به اظهار نظر و رأی خود هستند، اما حکم را دیگران نمی‌توانند نقض کنند، زیرا در صورت نقضِ حکم، خودِ حکم دوم هم می‌تواند به وسیله حکم دیگر نقض شود. و به گونه‌ای تسلسلی این نقض‌ها ادامه یابد، در این صورت مصلحتی که نصب حاکمان برای آن تشریع شده که همانا نظم امور مسلمانان است ضایع می‌گردد.[۵۹]

نکتهٔ قابل تأمل این که ایجاد ساختار قضایی و نصب قاضی بر عهده امام و رهبر است و به مجرد این که هر نقطه‌ای از قلمروی حکومتی خویش را فاقد قاضی یافت باید با نصب قاضی، این خلأ را پر کند؛ چنان که پیامبر اسلامﷺ در زمان رهبری خویش، علی‌علیه‌السلام را قاضی یمن قرار داد و به گونه‌ای مشابه امیرالمؤمنین در زمان خلافتش، عبدالله بن عباس را قاضی بصره قرار داد.[۶۰] در عصر غیبت، فقهای جامع شرایط به عنوان نایبان عام امام معصوم وظیفه دارند به امر قضاوت پرداخته و بدان وسیله، جامعه را سامان دهند. فاضل مقداد به هنگام بحث از قاضی تحکیم، جوزهٔ آن را محدود به رضایت طرفین به حکم صادره می‌داند، هر چند که امام، غایب نباشد، اما حکم فقیه عصر غیبت برای همه نافذ است، هر چند از حکم راضی نباشند.[۶۱]



۳) نهاد اجرایی (قوه مجریّة): عرصه اجرایی حکومت پیامد نهاد قضایی مطرح می‌شود و خود نهادی است که اجرای احکام قضایی را تضمین می‌کند و فاضل مقداد به دلیل این که زمینه‌های اقامه و اجرای احکام انتظامی اسلام در هر زمانی موجود است آن را بر عهدهٔ فقهای عصر غیبت می‌نهد: «مقتضیِ اقامهٔ حد در حضور و غیبت امام برقرار است... و حکمت آن به مستحقان حدود و یا عموم مکلفان باز می‌گردد و بر هر دو فرض، بایستی اجرای حدود در جامعه اسلامی استقرار یابد».[۶۲]

در بحث از تعریف سیاست اشاره شد که فاضل مقداد سیاست را تأدیب کسانی تلقی می‌کرد که مستحق تأدیب هستند و بر اساس چنین برداشتی از سیاست، تحقق سیاست در اجرای احکام انتظامی اسلام، خود را می‌نمایاند. وی در کتاب تنقیح الرائع، تأدیب را از وظایف حاکم تلقی می‌کند، زیرا مشتمل بر مصلحت و منفعت عمومی است.[۶۳]

در واقع هر زمانی که فقیه و مجتهد دارای قدرت و واجد زعامت سیاسی باشد با استناد به علم خود از احکام شرعی، اقدام به قضاوت کرده و به دنبال آن، در صدد اجرای آن بر می‌آید. فاضل مقداد همین مضمون را در مقولهٔ پیوستگیِ دین و سیاست مطرح می‌کند و مطلوب خداوند حکیم را در این می‌بیند که سلطنت و قدرت سیاسی در اختیار عالم مجتهد باشد تا احکام دینی در جامعهٔ اسلامی اقامه گردد.

حقوق متقابل حاکمان و مردم

حق و تکلیف ملازم یکدیگرند و وجود هر کدام مسبب وجود دیگری است. از حقوق اولیه حاکمان، تبعیت و فرمانبری مردم از قوانین و الزاماتی است که از ناحیهٔ دولت در راستای تحقق اهداف و مصالح و منافع جامعه صادر می‌گردد. فاضل مقداد در این زمینه پذیرش رهبری مردم را وظیفهٔ امام دانسته و درباره وظایف شهروندان یا حقوق حاکمان چنین می‌آورد: «آنچه بر رعیت(مردم) واجب است این است که وی(رهبر) را اطاعت کرده و از حریم حکومت دفاع کرده و فرمان‌هایش را به گوش جان پذیرا باشند، هر چند که اکثر مردمان این حق را به جا نمی‌آورند».[۶۴]

قصور و کوتاهی مردم در انجام این وظیفه خطیر در منظر وی موجب غیبت امام معصوم و عدم استقرار حکومت مطلوب شده است و عدم پذیرش قوانین و احکام حکومتی که از ناحیهٔ قوای مختلف مقننّه، مجریه و قضاییه صادر می‌گردد ناشی از زوال ایمان و تعهد مردم به اسلام است.[۶۵]

حکومت دینی بر پایهٔ مشورت، ارشاد و نظارت دو جانبه مردم و رهبری، امامت و امّت استوار است. رهبری پس از مشورت با مردم و تبادل و تضارت آرا و در نظر گرفتن جنبه‌های سود و زیان، تصمیم نهایی را گرفته و اقدام به اجرا می‌کند.

وظیفه مردم، اطاعت و حمایت از حاکمیت دولت مطلوب بوده و در مراحل بعدی در صورت تخلف یا قصور حکومت، اقدامات ارشادی و باز دارندگی نیز امکان تحقق می‌یابد. فاضل مقداد در بیان قاعدهٔ لطف سه مرحله را بر می‌شمارد.

> لطفی که بر خدا واجب است و آن تعیین حاکمان و امامان جامعه است و مرحله دوم، پذیرش مسؤولیت امامت است که امام عهده دار آن می‌گردد و مرحلهٔ سوم پذیرش حکومت توسط مردم است. و عامل اصلی عدم تشکیل حکومت مطلوب نیز همانان می‌باشند.[۶۶]

فاضل مقداد برای فرد نیز جایگاه والایی قائل است و حکومت را موظف به قدردانی از وی می‌داند:

> یکی از موارد لزوم عزل کارگزار حکومتی این است که او مقبول مردم نبوده و خوشایند آنان نباشد و شهروندان دل در گرو دیگری سپرده و منقاد آن باشند، در این صورت وظیفهٔ رهبر و حاکم این است که به عزل آن کارگزار اقدام کرده و فرد مقبول مردم را منصوب کند، هر چند فرد مقبول از کارگزار فعلی کامل‌تر نباشد؛ امام صلاحیت و شایستگی کارگزاری امور سیاسی ـ اجتماعی را داشته باشد، زیرا نصب حاکم در راستای مصالح مردم بوده و هر زمانی خودی با توجه به مقبولیت مردمی تام و کامل‌تر تلقی گردد، نصب وی اولویت می‌یابد.[۶۷]

بنابراین رهبری، علاوه بر شایستگی افراد، بایستی به مقبولیت مردمی وی نیز توجه کند.

علاوه بر وظیفهٔ تبعیت و فرمانبری، اصل حمایت از نظام سیاسی و تلاش برای استمرار آن مستلزم آن است که مردم به مسائلی نظیر مشارکت در امور عمومی و امر به معروف و نهی از منکر اقدام کنند و حکومت را در جهت تحقق اهداف و آرمان‌هایش یاری کنند.

۱. حسبه: هر چند حسبه از جهاتی در زمره مبانی تشکیل حکومت اسلامی تلقی می‌شود و بسیاری از فقها از جمله فاضل مقداد، در استدلال خود بر ولایت فقیه در عصر غیبت، از آن استمداد جسته‌اند، اما ازجهت دیگر، وی اظهار می‌دارد که حتی در برخی مواردِ صدور حکم و اجرای آن، در صورتی که حاکمان در دسترس نباشند، افراد مجاز به دخالت در آن امور ـ نظیر پرداخت نیازمندی‌های یتیمان ـ هستند.[۶۸]



فاضل مقداد در این راستا این سؤال را مطرح می‌کند که آیا مردم در امور مالیِ مربوط به حکومت نظیر اخذ مالیات‌های شرعی (خمس و زکات) از افرادی که از پرداخت آنها امتناع کرده‌اند یا تقسیم و توزیع آنها میان مستحقان، مجاز به اقدام هستند یا خیر؟ ایشان پاسخ می‌دهد که در این باره دو قول وجود دارد: اما وجه جواز همان است که ما ذکر کردیم (در مشارکت قضایی)، و دلیل دیگر این که هر گاه مردم از این عمل باز داشته شوند، مصالح مصرف این اموال از بین می‌رود، در حالی که این مصالح، مطلوب خداوند است.[۶۹]

۲. امر به معروف و نهی از منکر: از جمله وظایفی که بر عهده تمامی مردم و حتی حاکمان است، امر به معروف و نهی از منکر است. این دو فریضه در منظر فقهی از جایگاه والایی برخوردار بوده و فقهای شیعه بر آن تأکید کرده‌اند، به گونه‌ای که حتی در دلایل تشکیل حکومت و نهادهای آن به ضرورت مقولهٔ امر به معروف و نهی از منکر استناد کرده و حکومت را ابزار آن تلقی کرده‌اند. در این زمینه فاضل مقداد می‌نویسد: «قضاوت، نظام بشری را استحکام بخشیده و نوعی از امر به معروف و نهی از منکر و دادستاندن به نفع مظلومان محسوب می‌شود».[۷۰] اما از زاویه دیگر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای عمومی بوده و فاضل مقداد درباره واجب کفایی بودن آن نظر سید مرتضی و قاضی و ابن ادریس را مطرح کرده و دلیل آن را چنین بیان می‌کند: «زیرا غرض شارع، تحقق معروف و عدم وقوع منکر است و فرقی نمی‌کند که انجام دهندهٔ این امر و نهی چه کسی باشد و از فرد خاصی به طور مستقیم در خواست نمی‌شود، پس وجوب آن کفایی بوده و همین مطلوب است.[۷۱]

نکتهٔ قابل تأمل در آثار فاضل این است که مرحلهٔ عملی امر یا نهی کردن که بعضاً منجر به قتل می‌شود، از غیرحاکم ممنوع دانسته و بسیاری از عامّه (اهل سنت) را جزء قائلان به جواز (حتی در صورت منجر به قتل شدنِ امر و نهی) می‌شمارد: «قائلان به جوازِ اقدام عملی در امر و نهی به دلیل قرآن استناد می‌کنند که «چه بسا پیامبرانی که به همراه او موحدان و خداجویانی نیز به شهادت

رسیدند»، ولی ما می‌گوییم فقط در صورت تحقق جهاد این نکته را می‌پذیریم. مجدداً آنان قتل پیامبر خدا یحیی بن زکریا را که برای نهی از منکر رخ داد مطرح می‌کنند و ما می‌گوییم وظایف پیامبران با وظایف ما متفاوت است. آن گاه آنان این روایت نبوی را نقل می‌کنند که «بالاترین جهاد، سخن حقی است که در مقابل سلطان جائری بیان شود»؛ در حالی که با این عمل، انسان در معرض قتل قرار می‌گیرد. سپس خود فاضل پاسخ می‌دهد که این کلام پیامبر بر وظیفهٔ امام یا نایب او و یا فرد مأذون از امام حمل می‌شود و یا موردی را در بر می‌گیرد که گمان قتل نمی‌رود. اهل سنت قضیه‌ای را مطرح می‌کنند که «[ابن اشعث با جمع کثیری از تابعان به قصد جنگ با حجاج (حجاج بن یوسف ثقفی) قیام کردند تا ظلم او و خلیفه را از بین ببرند و هیچ‌کدام از علما، عمل آنان را نفی و انکار نکردند»؛ اما وی پاسخ می‌دهد که «اولاً، آنها همهٔ امت نبوده‌اند؛ ثانیاً، ما هم علم نداریم که آنها احتمال کشته شدن را می‌دادند».[۷۲]

بنابراین فاضل مقداد می‌پذیرد که مردم می‌توانند و یا مجاز هستند که حاکمان و امیران جامعه خود را امر به معروف و نهی از منکر کنند، مگر این که احتمال قتل خود و یاران را بدهد یا شرایط آن مهیا نباشد که در این صورت انجام آن جایز نبوده و اجازه امام لازم تلقی می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها*

۱. فاضل مقداد، النافع یوم الحشر فی شرح باب حادی عشر (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا) ص ۱.

۲. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین (قم: مکتبة آیةالله مرعشی، ۱۴۰۵ق) ص ۲۷۲.

۳. النافع یوم الحشر، ص ۲۵؛ ارشاد الطالبین، ص ۲۹۹.

۴. کنز العرفان (تهران: مکتبه مرتضویه، ۱۳۶۳ش/۱۳۸۴ق) ج ۱، ص ۳۱۸.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۱۱.

۶. نضد القواعد الفقهیّة (قم: کتابخانه آیةالله مرعشی، ۱۴۰۳ق) ص ۶۲.

۷. ارشاد الطالبین، ص ۲۹۷ و ۲۹۸، فاضل مقداد، اللوامع الالهیه في المباحث الکلامیه (تحقیق سید محمدعلی قاضی طباطبایی (تبریز: بی‌نا، ۱۳۹۶ق).

۸. کنز العرفان، ج ۱، ص ۱۶۸.

۹. اللوامع، ص ۱۶۵.

۱۰. الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد (مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ق) ص ۸۴.

۱۱. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع (قم: مکتبة آیةالله مرعشی، ۱۴۱۴ق) ج ۱، ص ۷.

۱۲. اللوامع، ص ۲۶۴.

۱۳. النافع یوم الحشر، ص ۴۷.

۱۴. علی‌محمد ایزدی، دین و حکومت (مجموعه مقالات) - (تهران: نشر مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸) ص ۳۲۹.

۱۵. النافع یوم الحشر، ص ۴۷.

۱۶. محمدحسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ص ۶

۱۷. نضد القواعد الفقهیه، ص ۴۱۱ (اللوامع، ص ۱۶۷).

۱۸. اللوامع، ص ۲۶۲.

۱۹. اللوامع، ص ۲۶۲؛ النافع یوم الحشر، ص ۴۷.

---

* در ارجاعات مربوط به آثار فاضل مقداد، به دلیل کثرت، نام وی ذکر نشده است.



۲۰. النافع یوم الحشر، ص ۵۸.

۲۱. نضد القواعد الفقهیة، ص ۴۹۱.

۲۲. اهداف مذکور، استنتاج از عبارات فاضل مقداد است.

۲۳. النافع یوم الحشر، ص ۴۷.

۲۴. اللوامع، ص ۱۶۷.

۲۵. النافع یوم الحشر، ص ۴۷.

۲۶. نضد القواعد الفقهیة، ص ۱۵۸.

۲۷. همان، ص ۱۵۷.

۲۸. نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰.

۲۹. اللوامع، ص ۲۶۴.

۳۰. نضد القواعد الفقهیة، ص ۶۲

۳۱. تنقیح الرائع، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳۲. النافع یوم الحشر، ص ۶۴

۳۳. فخر المحققین، تنقیح الرائع، ج ۱، ص ۵۹۶.

۳۴. همان.

۳۵. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۳۲.

۳۶. یعنی ارث بردن علما از پیامبران در امر دانش، توضیح واضحات است، زیرا آنان خود دارای علم و دانش هستند.

۳۷. همان.

۳۸. نضد القواعد، ص ۲۷۱.

۳۹. اللوامع، ص ۲۹۰.

۴۰. همان، ص ۲۷۰.

۴۱. تنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۲.

۴۲. همان، ص ۳۷۳.

۴۳. تنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۵.

۴۴. نضد القواعد الفقهیة، ص ۱۶۰.

۴۵. بقره (۲) آیة ۱۲۴.

۴۶. اللوامع، ص ۲۷۰.

۴۷. کنز العرفان، ج ۱، ص ۱۶۷.

۴۸. تنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۵.

۴۹. تنقیح الرائع، ج ۲، ص ۲۹۱.

۵۰. اللوامع، ص ۱۶۵.

۵۱. کنز العرفان، ج ۱، ص ۱۶۸.

۵۲. النافع یوم الحشر، ص ۴۶.

۵۳. نضد القواعد الفقهیة، ص ۶۲

۵۴. تنقیح اللرائع، ج ۱، ص ۱۴.

۵۵. نضد القواعد الفقهیة، ص ۵.

۵۶. همان، ص ۱۶۰.

۵۷. تنقیح اللرائع، ج ۴، ص ۲۳۰.

۵۸. نضد القواعد الفقهیة، ص ۶۲

۵۹. همان، ص ۴۹۱.

۶۰. تنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۱.

۶۱. همان، ج ۴، ص ۲۳۸.

۶۲. همان، ج ۱، ص ۵۹۶.

۶۳. همان، ج ۴، ص ۳۷۳.

۶۴. ارشاد الطالبین، ص۳۳.

۶۵. کنزالعرفان، ج۲، ص۳۷۶.

۶۶. ارشاد الطالبین، ص۳۳۱.

۶۷. نضد القواعد الفقهیه، ص۴۹۲.

۶۸. همان، ۴۹۳.

۶۹. همان.

۷۰. تنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۰.

۷۱. همان، ج ۱، ص ۵۹۱.

۷۲. نضد القواعد الفقهیه، ص۲۶۶.



اندیشه سیاسی وحید بهبهانی*

تاریخ دریافت: ۸۱/۱۰/۴ تاریخ تأیید: ۸۲/۲/۲۱

ابوالفضل سلطان محمدی**

تقویت مکتب اصولی توسط علامه وحید بهبهانی و استمرار آن در طی دو قرن اخیر، فصل جدیدی از حیات سیاسی شیعیان در عصر غیبت راگشود و موجب رشد تفکر سیاسی در فقه شیعه، گسترش حوزهٔ اختیارات فقیه و اقتدار عالم دینی در عرصه سیاست و سرانجام برپایی حکومت دینی به دست امام خمینی در ایران گردید. ضرورت شناخت پیشینهٔ تفکر سیاسی شیعه مستلزم بازکاوی اندیشه‌های وحید بهبهانی است. در این مقاله، زندگی سیاسی بهبهانی و نیز اندیشه‌های سیاسی او در خصوص دین و سیاست، حکومت و انواع آن، تقیه و تعامل با حکام جور، مسأله ولایت فقیه، شرایط و اوصاف حاکم اسلامی و مؤلفه‌های دیگری از اندیشه وی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: سیاست، امامت، خلافت، حکومت عدل، حکومت جور، فقه سیاسی.

مقدمه

محمد باقر بن محمد اکمل معروف به «وحید بهبهانی» از فقیهان بزرگ و مجدد شیعه در سدهٔ دوازدهم هجری بوده است. وی در سال ۱۱۱۷ در اصفهان به دنیا آمد[1] و در سال ۱۱۳۵ق بعد از

* مقاله حاضر بخشی از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

** حجةالاسلام سلطان محمدی، پژوهشگر پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام.

تهاجم افغان‌ها و سقوط اصفهان به بهبهان و سپس به نجف هجرت کرد و سرانجام در کربلا مقیم شد. در زمان حیات او، اوضاع سیاسی ایران بسیار آشفته بود و جنگ‌ها و درگیری‌ها بین خان‌ها و ایلات تداوم داشت و او حکومت آخرین شاه صفویه، افغان‌ها، افشاریه و زندیه و پیروزی آغامحمد خان قاجار را مشاهده کرد.

علامه بهبهانی از سیاست کناره می‌گرفت به طوری که در طول حیاتش هیچ گونه تعامل و همکاری با سلاطین زمانه نداشت؛ در حالی که شاهان به دلیل شهرت و جایگاه علمی وحید، سعی در ایجاد مراوده با او داشتند و هدایای گرانبهایی می‌فرستادند که وحید قبول نمی‌کرد،[2] البته عدم رابطه حسنه او با شاهانی چون نادر شاه قابل توجیه است، اما بی‌توجهی ایشان به شاهان زندیه که به دیانت و عدالت شهرت داشتند جای تأمل دارد. از نکات جالب زندگی او این است که در آثار علمی اش هرگز درباره سلاطین معاصر اظهارنظر نکرده و به مدح یا ذمّ آنان نپرداخته است. علامه وحید در دوران اقامت در کربلا، نماز جمعه اقامه می‌کرد.[3] او زندگی بسیار زاهدانه، بی‌آلایش و ساده‌ای برای خود برگزیده بود.[4] شایان ذکر است که هر چند بهبهانی خود وارد سیاست نشد، اما با احیای مکتب اصولی و تربیت شاگردان اصولی و عقل‌گرای بسیار، راه طرح مسائل سیاسی در حوزه‌های شیعی، به ویژه نجف را گشود و فقها و علمای اصولی طلایه‌داران تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران و حتی عراق شدند.[5]



وحید بهبهانی در زمانی که اصولی‌ها در انزوای شدید علمی قرار داشتند و شیوهٔ اخباری بر حوزه‌های شیعی در ایران و عراق سیطره کامل داشت، حوزه کربلا، مرکز اخباریان و محل اقامت رئیس آنان شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق را برای مبارزه با اخباریان برگزید. او با تلاش‌های علمی و استدلال‌های محکم عقلی و نقلی به سیطره یک صد ساله مکتب اخباری بر حوزه‌های شیعه پایان داد.

علامه بهبهانی پس از نود سال زندگی و تربیت ده‌ها شاگرد در سال ۱۲۰۵ق در کربلا چشم از جهان فرو بست.[6]

دین و سیاست

واژه «سیاست» به اقدامات اصلاح‌گرایانه و اعمالی که در راستای تربیت و اصلاح یک شیء صورت می‌گیرد اطلاق می‌گردد و در عرف سیاسی به سرپرستی امور شهروندان سیاست می‌گویند.[7] روشن است سرپرستی امور مردم در جهت اصلاح امور ایشان، هنگامی امکان‌پذیر است که تمام برنامه‌ها و رفتارهای سیاسی حاکمان بر مبنای شریعت باشد. با توجه به شاخصه‌های عقلانیت فقه سیاسی از

دیدگاه بهبهانی، «یعنی اعتدال، استقامت، متانت، حکمت، ضابط و قویم بودن دین و قوانین شریعت[8] سیاست در متن دین قرار می‌گیرد، زیرا آیینی می‌تواند دارای این امتیازات فردگرایانه باشد که بخشی از آموزه‌هایش به سیاست اختصاص یافته باشد. همچنین پیوستگی و همبستگی دین و سیاست را در نظریه امامت شیعی می‌توان جست و جو کرد.

وحید بهبهانی در تبیین نظریّه امامت بر این باور است که ریاست دینی و سلطنت دنیایی امام از یکدیگر قابل تفکیک نیست و تنها ریاست توأمان دین و دنیا است که می‌تواند به امور معاش و معاد مردم نظم و انتظام بخشد.[9] از آن‌جا که رفع اختلاف و برقراری نظم، محوری‌ترین مبنا و غایت اصلی قوانین شریعت «از جمله قوانین سیاسی آن» است،[10] بنابراین مقررات و حقوق سیاسی مدوّن در شریعت بهترین قانون است که می‌تواند نظم را در جامعه سیاسی تحقق بخشد.

حیات سیاسی شیعه در عصر غیبت

حیات سیاسی شیعه در عصر غیبت، از دو جهت قابل طرح و بررسی است: نخست از لحاظ نظری، بدین معنا که آیا تشیّع در عصر غیبت معصوم برای زندگی سیاسی پیروان خود برنامه‌ای در خصوص تدبیر سیاسی جامعه از قبیل معرفی نظام سیاسی مطلوب و مشروع، شیوهٔ تعیین حاکم و رهبر سیاسی، حقوق متقابل حاکم و شهروندان، خط مشی‌های کلی در سیاست داخلی و خارجی (روابط بین‌الملل) حکومت اسلامی، امنیت اجتماعی، عدالت اجتماعی، رفاه اقتصادی، توسعه فرهنگی و دینی چاره‌اندیشی کرده است یا خیر؟

پاسخ به این سؤال از نگاه بهبهانی بسیار روشن است، زیرا وی نیاز به حکومت و قوانین مدنی را برای تدبیر جامعه سیاسی، مختص به زمان خاص و منحصر به مکان معیّن نمی‌داند و همه زمان‌ها و مکان‌ها و احوال مردمان را در نیاز نظری ایشان به نظم و قانون و مجری قانون و برقرار کننده نظم، یکسان می‌بیند.[11]

به باور وی، در عمل به قوانین و حقوق سیاسی اسلام هیچ گونه تفاوتی بین زمان حضور و غیبت امام معصوم نیست و غیبت معصوم نه تنها به معنای تعطیل احکام حکومتی اسلام نیست، بلکه خلأ حضور معصوم با معرفی فقهای جامع شرایط به عنوان نایبان عام امام غایب(عج) جبران گردیده است. به تعبیر دیگر، همان طور که فقهای شیعه در استنباط احکام فقه عمومی قائل به انسداد باب اجتهاد نیستند، در احکام فقه سیاسی نیز از این شیوهٔ علمی پیروی می‌کنند؛ بنابراین شیعیان از لحاظ نظری در تعیین نوع حکومت و شیوهٔ انتخاب و تعیین رهبر سیاسی و شرایط و وظایف حاکم اسلامی در بن‌بست فکری قرار ندارند و از لحاظ عملی نیز در شیوهٔ برخورد با حاکمان سیاسی در عصر غیبت

که عمدتاً به جز حکومت فقیه جامع شرایط حاکمان جور محسوب می‌شوند، راهکارهایی برای تعامل با ایشان در قالب قواعد و قوانین فقه سیاسی تعیین شده است.

مدنی الطبع بودن انسان یکی از تمایزات اصلی او با دیگر مخلوقات است. طبیعت متعاون انسان که تشکیل مدینه را ضروری ساخته، ضرورت سیاست و حکومت، و به تعبیر دیگر، نیاز انسان در زندگی اجتماعی خود به قانون، قانون‌گذار و مجری قانون را نیز تبیین می‌کند. لزوم تشکیل حکومت از اصول فقه سیاسی و کلام سیاسی شیعی است. وحید بهبهانی از نگاه کلامی یکی از ادلهٔ لزوم تشکیل نهاد حکومت را نظم بخشیدن به امور معاد و معاش مردم می‌داند، البته مراد وی از نظم و انتظام امور معاش مردم نظم ایده‌آلی است که «خالی از ضرر و خطر و نقص و عیب باشد».[12] به اعتقاد او، عقل انسان حکم می‌کند که معاد و معاش مردم در بلاد به گونه‌ای که بر وفق عدالت و حکمت بوده و موجب نجات شهروندان از «ضررهای ذاتیّه افعال خود و دیگران، و فتنه و فساد» باشد بدون وجود رئیس فراهم نمی‌شود.[13] روشن است در اعتقاد شیعی رئیسی می‌تواند مصلحت و حکمت تشکیل حکومت را تأمین کند که پیامبر یا امام معصوم و یا نایب ایشان باشد؛ از این رو مصداق رئیس کامل همان پیامبر و امام است. بهبهانی با استناد به قاعدهٔ لطف، ضرورت حکومت و تعیین حاکم را برای حفظ مردم از فساد و هلاکت و نابودی، همانند روزی دادن مردمان بر خداوند امری لازم و واجب می‌داند، «هر چند مردم به سبب شقاوت و مقتضای نفوس اماره بالسوء تمکین نکرده و قبول ننمایند و مراعات نکنند».[14]



بهبهانی در خصوص گسترهٔ زمانی و جهان شمول بودن قانون ضرورت ریاست و حکومت به قاعده اشتراک زمان و مکان استناد می‌کند و می‌گوید: «بدیهی است که اجزای زمان و احوال مردمان در هر مکان و زمان در این معنا متشارک است و اصلاً تفاوتی نیست».[15] همچنین در لزوم تعیین حاکم برای تدبیر سیاسی جامعه از راه ادله نقلی به خبر متواتر پیامبرﷺ «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتةً جاهلیّة؛ هر کس بمیرد و حال آن که امام زمان خود را نشناخته باشد مانند مرگ جاهلیت از دنیا رفته است» و آیه «رسلاً مبشرین و منذرین لئلّا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل»[16] استدلال کرده است.[17]

وحید بهبهانی در بحث امامت و بیعت درباره مسأله مشروعیت حکومت و منشأ آن، معتقد است بیعت که در اصطلاح عرف سیاسی همان انتخاب و گزینش حاکم از سوی مردم است از نگاه شیعه در مشروعیت بخشیدن به حکومت اصالت نداشته، نقش جانبی دارد و تنها نقش آن عبارت از بسط ید حاکم و به فعلیت رساندن تمکّن حاکم است. بهبهانی در اثبات این‌که مشروعیت نظام سیاسی از انتخاب مردم سرچشمه نمی‌گیرد، به قیام امام حسین‌علیه‌السلام علیه حکومت یزید استناد می‌کند، زیرا

اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان با وی بیعت کرده بودند و اگر بیعت امّت عامل مشروعیت حکومت یزید می‌گردید باید امام حسین﵇ که عاقل‌ترین و داناترین مردم بود حکومت او را تأیید می‌کرد و از آن اطاعت می‌نمود. وحید بهبهانی در این باره می‌نویسد:

> اگر شیعه بودن حق نبود و طریق اهل سنت حق بود، حضرت امام حسین﵇ مخالفت با یزید نمی‌کرد و موافقت با او می‌نمود، چه اتفاق مردم بر بیعت او شده بود و او را اولوالامر خود نموده بودند، نه آن که چنان مخالفتی نماید که بر همه عالم تا روز قیامت صیت آن باقی ماند... و شک و شبهه نیست که آن حضرت اعقل ناس و اصلح و اعبد و زاهد و صاحب کرامات و معجزات بود و اعرف به دین خدا و دین‌دارترین همه بود... و همچنین است حال باقی شهدا که صحابه کبار از مهاجر و انصار و غیر ایشان از اعاظم دین‌داران بودند.[۱۸]

او سیرهٔ سیاسی امامان دیگر را که در دوران خلافت بنی‌امیّه و بنی‌عباس می‌زیستند مانند سیرهٔ امام حسین﵇ می‌داند. و با این‌که تقیّه در دوران این ائمه شدیدتر بود، ایشان بیعت مردم با خلفای عباسی را نادیده گرفته و خلافت آنها را غیر مشروع و مخالفت‌های خود را با ایشان به انحای گوناگون ابراز می‌کردند و «دعوی امامت برای خود می‌نمودند، نه آن که اعتقاد داشتند که خلیفه زمان و اولوالأمر خلفای بنی‌امیّه و بنی‌عباسند و خودشان رعیت و مأموم واجب الاطاعه ایشانند، و این‌که خلافت به بیعت مردم است و بیعت که با آن خلفا شده بود، و مع ذلك شیعیان را به فقه علیحده و اخبار علیحده امر می‌کردند».[۱۹]

نتیجه این‌که از دیدگاه بهبهانی، انتخاب مردم هیچ گونه نقش و تأثیری در مشروعیت حکومت ندارد و تنها منشأ مشروعیت حکومت نصب الهی است و پذیرش یا عدم پذیرش مردمی حاکم منصوب به نصب الهی فقط موجب بسط ید و تمکّن او یا عدم بسط ید او در اجرائیات می‌گردد و ارزش و اعتبار دیگری ندارد.

معیارهایی که مبنای تقسیم‌بندی حکومت‌ها از دیدگاه اندیشمندان قرار می‌گیرد متفاوت است. بازشناسی و مرزبندی انواع حکومت، گاهی با منشأ مشروعیت آن، زمانی با تأکید بر ویژگی‌ها و اوصاف حاکمان، و بعضاً بر اساس شیوهٔ تعیین و انتخاب حاکم صورت می‌گیرد. در اندیشه سیاسی اسلام ملاک‌های متعددی در ارزشیابی و مرزبندی حکومت‌ها وجود دارد. از دیدگاه وحید بهبهانی، انواع حکومت ـ چه در عصر حضور و چه غیبت ـ در دو نوع کلی حکومت عدل و جور منحصر می‌شود. توصیف حکومت به عدل در عصر حضور از باب کلی در وجود شخص معصوم یعنی پیامبرﷺ و امام معصوم﵇ یا کسانی که از طرف ایشان در سرپرستی امور مردم مأذون و مجاز هستند تعیّن می‌یابد و در عصر غیبت در حکومت فقیه عادل جامع شرایط که بسط ید کامل دارد یا کسی که

منصوب از طرف اوست مصداق پیدا می‌کند. در مقابل، حکومت جور حکومتی است که فاقد ویژگی نصب الهی و اذن معصوم یا اذن فقیه باشد.

دیدگاه وحید بهبهانی در این خصوص را در بحث‌های کلامی و مباحث تطبیقی او که در ارزیابی کلام شیعی و کلام اهل سنت انجام داده، همچنین در فتاوای فقهی او که جسته و گریخته در ابواب گوناگون فقهی مطرح شده است می‌توان جست و جو کرد. اینک انواع حکومت از دیدگاه بهبهانی را ارائه می‌کنیم.

همان طوری که در کلام شیعی ثابت شده، حق سرپرستی امور جامعه از طرف خداوند به انسان معصوم (پیامبر یا امام) تفویض شده است، پشتوانهٔ نظری این دیدگاه، این اصل مسلّم و مورد تأکید متکلمان شیعی است که «هیچ زمانی خالی از امام یا پیغمبری نیست».[۲۰] همچنان که می‌دانیم پس از رحلت پیامبرﷺ نخستین و مهم‌ترین مسأله مورد اختلاف مسلمانان، جانشینی آن حضرت بود که باعث تکوین دو فرقه اهل سنّت و شیعه گردید. برخی از گروه اول مانند خوارج معتقدند نصب جانشین بر پیامبر واجب نیست و بعضی دیگر مانند «جبائیان و اهل حدیث» وجوب نصب امام را وجوب نقلی می‌دانند نه عقلی، عده‌ای نیز که بر وجوب عقلی جانشین اعتقاد دارند تعیین و نصب خلیفه را بر عقلا واجب می‌دانند نه بر شارع؛ از این رو معتقدان به عدم وجوب جانشین از سوی پیامبر خود به این وظیفه اقدام کردند.[۲۱] و اما شیعه نصب امام واجب الاطاعه را برای حفظ و بسط و نشر شریعت و برای تبیین مقررات و قوانین کتاب و سنّت به دلیل عقلی بر شارع مقدس واجب می‌دانند. به اعتقاد ایشان، نصب امام را پیامبر در سال پایانی عمرش انجام داد و حضرت علیؑ و فرزندان او را به عنوان امام مفترض الطاعه به مردم معرفی کرد.[۲۲]



وحید بهبهانی با استثنا کردن خصلت وحی، جمیع صفات و خصال پیامبر را در امام معتبر و یکسان می‌داند. در تعریف امامت از دیدگاه شیعه می‌گوید: «بدان که امام آن جانشین پیامبر است که بعد از پیامبر جای او نشیند و جمیع کارها که از پیامبر به عمل می‌آید از آن به عمل آید»؛[۲۳] لیکن این ریاست عامه «از پیامبر بالاصاله است و از امام بالنیابه است یعنی نیابت پیامبر».[۲۴]

حکومت فقیه جامع شرایط

چنان که در بحث ضرورت حکومت از دیدگاه بهبهانی بیان شد، مسأله ریاست و سلطنت بر امور دینی و دنیوی مردم اختصاص به زمان حضور معصوم ندارد و تا زمانی که جامعه بشری و تکلیف باقی است ملاک نیاز به حکومت نیز باقی است. از طرفی می‌دانیم که هدف از تشکیل حکومت این است که امر معاد و معاش مردم باید به گونه‌ای انتظام یابد که موجب نجات شهروندان «از ضررهای ذاتیه افعال

خود و دیگران، و فتنه و فساد» و ظلم و جور گردد؛ این هدف هنگامی تحقق می‌یابد که رئیس و حاکم بر مردم پیامبر یا جانشین او امام معصوم باشد و چون علت و هدف تشکیل حکومت در عصر حضور و غیبت معصوم مشترک است؛ از این رو به اعتقاد برخی از دانشمندان اسلامی در عصر غیبت نیز تنها فقهای جامع شرایط می‌توانند عهده‌دار نیابت امام معصوم در امور دینی و دنیوی مردم باشند.

برخی از مناصب شرعی فقیه عادل مانند افتا در مسائل شرعی، قضا و تصدّی امور حسبیّه در سطح محدود مورد اتفاق همه فقها بوده و با ادله شرعی به اثبات رسیده است؛ اما منصب دنیایی فقیه عادل در سطح کلان جامعه، مانند ولایت سیاسی فقیه بر امور مسلمانان، مورد اختلاف بوده و در استفاده از ادله نقلی برای این مسأله، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است. در این میان، علامه وحید بهبهانی را می‌توان از قائلان به ولایت مطلقه دانست و آن را می‌توان از استدلال‌های فقهی وی برداشت کرد. او در بحث از این‌که حاکم وکیل غایب و مانند آن است به دلیلی تمسک می‌کند که نتیجه آن ولایت فقیه بر امور مردم است. او در استنتاج از ادله ولایت فقیه می‌گوید: «و مقتضاه انّه أولی بأنفس المؤمنین و أموالهم و امثال ذلك»[۲۵] از این عبارت به روشنی اطلاق اولویت فقیه بر جان و مال مؤمنان و نیز هر آنچه به شؤون اجتماعی آنان مرتبط است استفاده می‌شود. از نگاه وحید بهبهانی، ولایت فقها در اموری که اختصاص به ایشان دارد قابل تفویض و تنفیذ به دیگری نیز است.[۲۶]

مسلک وحید بهبهانی در ولایت فقیه بعد از امکان نصب به دو شیوهٔ عام و خاص این است که اصل اوّلی در نصب فقها به نیابت از ائمه علیهم‌السلام مانند انتخاب نایب در عرف عقلا به شیوهٔ نصب خاص است؛ لیکن مستفاد از ادله ولایت فقیه این است که نصب فقها، به نحو نصب عام صورت گرفته است، زیرا ائمه علیهم‌السلام متمکن از نصب خاص نبوده‌اند.[۲۷]

بر این اساس هر مجتهد اعلمی در هر عصری دارای ولایت بوده و منصوب به نصب عام از سوی شارع است. نتیجه این که در عصر غیبت وظیفهٔ شرعی مجتهد اعلم لزوم تصدی امور مردم بوده و از سوی دیگر، وظیفه مردم نیز وجوب ارجاع امور خود به فقیه اعلم و لزوم پذیرش ولایت و احکام حکومتی اوست. مشخصّهٔ اصلی دیدگاه وحید بهبهانی دربارهٔ مشروعیت و ولایت حاکم اسلامی، اعم از فقیه و نایب منتخب او، این است که منصب ولایت و حکومت آنها از سوی شریعت به ایشان اعطا شد و رأی و انتخاب مردم هیچ نقشی در مشروعیت آنان ندارد. تنها نقش و تأیید رأی مردم در بسط ید مجتهد اعلم و به فعلیت رساندن ولایت او بر ایشان است که از آن با عناوینی از قبیل «بسط ید مجتهد» و «تمکّن حاکم» یاد می‌شود. بر اساس این دیدگاه، غیر فقها (تودهٔ مردم) الزاماً تابع و پیرو ایشان هستند.[۲۸]

نپرداختن وحید بهبهانی به دلیل عقلی ولایت فقیه شاید بیشتر به این دلیل بوده است که چون این مسأله از معلومات عقل ضروری و بدیهی است، لذا نیازی به استدلال ندارد، زیرا در مقام مقایسه حاکمانی که فاقد همهٔ شرایط یا بعضی از شرایط لازم هستند ترجیح حاکم فقیه جامع الشرایط ضروری و بدیهی خواهد بود.

نکته قابل توجه این‌که مراد از مفهوم «اطلاق» در ولایت مطلقه فقیه این معنا نیست که ولی فقیه بودن قید و شرط بوده و مانند حکومت‌های استبدادی تابع اراده حاکم بوده و گسترهٔ اختیاراتش مرز نشناسد. از مضامین سخنان بهبهانی نیز به خوبی استفاده می‌شود که ولایت فقیه محدود به مصالح عامه است و در چارچوب قوانین الهی تحقق می‌یابد. به علاوه، وصف عدالت فقیه حوزهٔ اختیارات او را محدود به قوانین شرع می‌کند و در صورت تعدی از آن خود به خود از مقام و منصب ولایت عزل می‌گردد و وصف «اطلاق» در قبال تحدید ولایت او به امور حسبیّه در سطح مسائل جزئی و خرد جامعه است.[۲۹]



بهبهانی هر چند تفصیلاً به بحث از اختیارات ولی فقیه و قلمرو آن نپرداخته، اما اجمالاً بعضی از مسائل مربوط به آن را مورد بحث قرار داده و فتاوایی را که عمدتاً جنبهٔ کاربردی دارد و وظیفه شرعی شهروندان را در مقام عمل مشخص می‌نماید ارائه کرده است. اینک به نکات مورد توجه بهبهانی در این خصوص می‌پردازیم.

وحید بهبهانی با استناد به احادیثی که در خصوص نیابت فقها از امامان معصوم وارد شده از قبیل «إنّهم حجج الله علی الفقهاء و الفقهاء حجج علی الخلق» و با تأکید بر مضمون مشترک آنها یعنی حجت‌بودن فقها، فقیهان را تنها مرجع مشروع مردم معرفی می‌کند؛ بدین معنا که مردم موظفند در «حوادث واقعه» و نوپیدا یا روابط روزمرّه افراد مانند تنظیم امور معاملی و غیر این امور بر اساس رأی و نظر مجتهد رفتار کنند.[۳۰] با این نگرش جامع، گستره اختیارات فقیه بسیار وسیع می‌گردد. همچنین برای تأمین نظم اجتماعی در روابط اقتصادی مردم، حکم حاکم مجتهد معیار عمل قرار می‌گیرد؛ برای مثال مالک با اختیار و ارادهٔ خود نمی‌تواند مال خود را از مدیون تقاص کند و بازپس بگیرد، بلکه در صورت امکان باید نخست موضوع را بر حاکم شرع عرضه کند و با حکم او حق خود را استیفاء نماید؛[۳۱] به عبارت جامع‌تر، ادارهٔ امور حسبیّه «یعنی تدبیر و تنظیم روابط اجتماعی و حقوقی مردم که متولی خاصّی ندارد» ابتدا بر عهدهٔ حاکم اسلامی است و در صورت فقدان حاکم شرع بر عهدهٔ عدول مؤمنان خواهد بود.[۳۲] ولایت فقها بر اموال محجوران، ورشکستگان اقتصادی،[۳۳] اموال غایب[۳۴] و نیز دخالت حاکم شرع در مناسبات مالی افراد و اجبار معامله کننده‌ها[۳۵] برای رفع اختلاف، از مسلّمات فقه سیاسی شیعی است. همچنین منصب امامت جمعه از مناصب مسلّم فقهای جامع شرایط در عصر

غیبت است که بهبهانی قائل به وجوب تخییری و استحباب آن بود و در عمل نیز به اقامهٔ نماز جمعه می‌پرداخت.[۳۶]

وحید بهبهانی از میان شرایط و صفات معتبر در حاکم اسلامی بر سه شرط اساسی تأکید دارد. این شرایط عبارتند از:

اعلمیت حاکم: یکی از شرایط مهم حاکم اسلامی، در مرحله نخست، علم او به دین و احکام الهی، و در مرحلهٔ بعد، اعلمیت او نسبت به دیگران است. تقلید از فقیه اعلم، اعلم بودن قاضی و لزوم آگاهی حاکم به احکام شریعت از مسائل مهم مطرح در فقه وکلام شیعی است. علامه وحید بهبهانی در احتجاجات کلامی خود در اثبات اعلمیت امام به ادله متعدد عقلی و نقلی تمسک کرده است. از جمله به آیه «**أفمن یهدی إلی الحق أحق ان یتّبع أم من لا یهدی إلّا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون**» و نیز احادیث متواتر در خصوص لزوم اعلمیت جانشین پیامبرﷺ اشاره کرده‌اند. بهبهانی در استدلال‌های عقلی به این حکم عقل تأکید می‌کند که چگونه می‌توان کسی را که صاحب فضایل است و در علم وکمالات انسانی اصلاً طرف مقایسه با دیگران نیست رعیت و پیرو کسی قرار داد که نه تنها فاقد علم وکمال است، بلکه متصف به اوصاف رذیله و صفات منافی با ریاست است. از نظر وی؛ قبح ریاست مفضول بر فاضل از معلومات عقل ضروری وبدیهی است.[۳۷] وی در مساله امامت، مخالفان را که از این حکم قطعی عقل سرپیچی کرده و مفضول را بر فاضل و جاهل را بر عالم مقدم می‌دارند به شدّت سرزنش و توبیخ کرده است.[۳۸]

عدالت: عدالت از نظر فقها وصفی است عام که با ترک جمیع محرمات شریعت حاصل می‌شود و در نفس انسان به عنوان ملکه مستقر می‌گردد. از نگاه بهبهانی، عدالت حاکم، قاضی و هر منصبی که عدالت در آن شرط است امری وجودی بوده و یا امری است که در آن امور وجودیّه معتبر است و از این رو نیاز به اثبات و دلیل دارد. بدیهی است امور وجودیّه نه تنها با اصل، اثبات‌پذیر نیستند، بلکه اصل اوّلی که در مورد آنها جاری می‌شود اصل عدم است.[۳۹]

محکم‌ترین دلیل بهبهانی در اعتبار شرط عدالت در امام و رهبر و نفی خلافت خلفای مورد پذیرش اهل سنت، آیهٔ «**لا ینال عهدی الظالمین**» است؛ این آیه آشکارا تصدی ظالمان وکسانی که فاقد وصف عدالت هستند را بر منصب امامت نفی می‌کند.[۴۰]

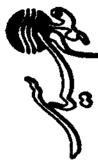
ایمان: اعتقاد به اصل امامت امامان معصوم که از آن در عرف تشیّع با عنوان ایمان یاد می‌شود، یکی از شرایط حاکم اسلامی است و مخالفان این اعتقاد، فاقد صلاحیت تصدی منصب ولایت سیاسی و دینی هستند و در صورت دست‌یابی آنان به حکومت، حاکم جور تلقی می‌شوند.[۴۱]

بهبهانی در مباحث تطبیقی خود در بحث امامت حضرت علیؑ، بر اعتبار سایر صفات و شرایط

حاکم که در تدبیر جامعه دینی و دنیوی مردم تأثیر دارد چنین تصریح می‌کند: «امام علی در همه کمالات نفسانیّه و اموری که باعث انتظام امور معاد و معاش و حل مشکلات و غیر اینها می‌باشد سرآمد بود».[۴۲]

وحید بهبهانی در مباحث کلامی خود از سه طریق نظریه سیاسی اهل سنت را در خصوص شیوهٔ تعیین حاکم مورد نقد قرار داده و عدم مشروعیت حکومت منصوب از سوی مردم را اثبات می‌کند:

فقدان شرایط و صفات معتبر در حاکم اسلامی: بهبهانی مانند سایر دانشمندان شیعی مطاعنی را برای خلفای سه‌گانه برمی‌شمارد. و این مطاعن و ناهنجاری‌های خَلقی و خُلقی را در تضاد کامل با صفات رهبری دینی و سیاسی جامعه اسلامی و از موانع اساسی دست‌یابی به خلافت می‌داند، از این رو چنین افرادی هرگز صلاحیت جانشینی پیامبر را نداشته و از نظر کلام و فقه سیاسی شیعی حاکم جائر تلقی می‌شوند.[۴۳] وی با تأکید بر اوصاف حضرت علی در ابطال طریقه مخالفان به این اصل عقلانی استناد می‌کند و می‌گوید: چگونه می‌توان انسانی را که دارای سابقهٔ خدمات اجتماعی بوده و از نظر اوصاف و کمالات انسانی سرآمد روزگار است و از دیگران اعلم است به گونه‌ای که خلیفهٔ دوم بارها اعتراف به اعلمیت آن حضرت نمود و گفت: «هذه قضیّة و لا ابا حسن لها» و در باقی کمالات که در شمار نمی‌گنجد، می‌توان رعیت کسانی قرار داد که رذایل و کمالات وارونه و مناقب واژگونه آنان قابل احصا نیست؟[۴۴]



فقدان اجماع و اتفاق نخبگان: یکی از دلایل وحید بهبهانی بر عدم مشروعیت حکومت موردنظر اهل سنت این است که انتخاب خلفا پس از رحلت پیامبر نه تنها با اجماع و اتفاق مردم صورت نگرفت، بلکه این انتخاب با اغفال و تهدید مردم و نیز نخبگانی مانند اصحاب خاص پیامبر تحقق یافت. بر این اساس، تصاحب منصب خلافت از سوی آنها غصب حق ائمه معصومین تلقی می‌شود و به همین دلیل حاکم جور محسوب می‌شوند.[۴۵] بهبهانی در رد اجماع اهل حل و عقد تصریح می‌کند: تمشیت این امر عظیم بعد از رحلت پیامبر با وجود اختلاف و اضطراب آنها از وفات پیامبر ممکن نبود و از همین رو خلیفه دوم بیعت خلیفه اول را امری ناگهانی و غیر مدبّرانه خواند و از پیامد آن در هراس بود و گفت: «بیعة فلان کانت فلتة وقی الله شرّها».[۴۶]

فقدان نصب الهی: یکی از اشکالات اساسی وحید بهبهانی بر نظریه سیاسی اهل سنت در مسأله امامت و رهبری، انکار نص پیامبر بر جانشینی حضرت علی است. به اعتقاد وی خلفا برای مشروع جلوه دادن انتخاب خود با ایجاد شبهه در اذهان عمومی در صدد تحریف سخنان پیامبر برآمدند و با نسبت دروغ به پیامبر مبنی بر این‌که آن حضرت از قضیّه غدیر خم و جانشینی حضرت علی پشیمان گشته، خلافت خود را تثبیت کردند.[۴۷]

همکاری با حاکم جائر

از اصول مسلّم و قطعی فقه سیاسی شیعه عدم مشروعیت حاکم جور است و در نتیجه معاشرت و همکاری با او ممنوع می‌باشد. همچنین رجوع به جائر در مواردی که از اختیارات سلطان عادل محسوب می‌شود، مانند سرپرستی جامعه، پذیرش احکام قضایی و داد و ستدهای مالی حرام است. در ابواب گوناگون فقه شیعه، مانند مکاسب محرمه، قضا، نماز جمعه، خمس، زکات، جهاد و ولایت بر اموال محجوران، جزئیات این مسائل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. یکی از فتاوای وحید بهبهانی که می‌تواند به عنوان اصل فقهی عام در تبیین حکم همکاری با حاکم جائر تلقی شود «حرمت اعانت بر اثم»[۴۸] و «حرمت اعانت ظالم» است.[۴۹] با تعمیم این اصل فقهی از حوزهٔ رفتارهای فردی به حوزهٔ رفتارهای سیاسی ـ اجتماعی مکلفان، انطباق آن بر همکاری با حاکم جور قهری بوده و حرمت معاشرت و همکاری با او ثابت می‌گردد.

در این جا به تشریح جزئیات این بحث مانند موارد جواز تعامل با سلطان جائر، تقیه، ارزش احکام قضایی و روابط اقتصادی با او از دیدگاه بهبهانی می‌پردازیم.

تقیّه (جامعه‌پذیری سیاسی در حکومت جور): جامعه‌پذیری سیاسی شیعه در شرایط سیاسی غیر طبیعی، که در فقه «تقیّه» گفته می‌شود، یکی از اصول و احکام قطعی فقه سیاسی در عصر حاکمیت حاکمان جور، در عصر حضور و در غیبت امام معصوم است. بر اساس این اصل کاربردی فقهی و سیاسی، ترک و ارتکاب تمام واجبات و محرّمات شریعت در شرایط اضطراری جایز می‌شود؛ از احکام جزئی فرعی مانند شرب خمر گرفته تا نفی و انکار اصول دین مانند اصل نبوت و رسالت پیامبرﷺ.[۵۰] در این شرایط، تعامل با حاکم جائر و پذیرفتن احکام قضایی و مالی او مشمول قانون تقیه و از مصادیق آن محسوب می‌شود.

از نظر وحید بهبهانی منشأ وجوب عمل به تقیّه و حکمت تشریع آن، حفظ نفس مکلفان است. او اصالت حفظ نفس را بر همه احکام شرعی مقدم می‌داند و برای اثبات ادعای خود احادیثی نظیر «لا دین لمن لا تقیّة له» و «التقیّة دیني و دین آبائی» و آیه «إلّا من أُکْرِهَ و قلبه مطمئن بالایمان»[۵۱] را ذکر می‌کند، حتی حفظ نفس را بر اصول دین هم ترجیح می‌دهد.[۵۲]

ادله بهبهانی در اثبات مشروعیت و عموم و شمول قانون تقیّه، تلفیقی از دلایل عقلی و نقلی است؛ دلایل نقلی از قبیل اخبار متواتر در خصوص حلیّت محرّمات در حال اضطرار و اکراه، اجماع فقها و آیات و روایات و قواعد فقهی دال بر وجوب حفظ نفس، مانند قواعد «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام»، «نفی حرج» و یُسْر «ان الله یرید بکم الیسر»، نفی عسر «إنّ الله لا یرید بکم العسر» و قضیّهٔ عمّار در انکار رسالت پیامبرﷺ که آیهٔ «إلّا من أُکْرِهَ...» در شأن او نازل شده است.

و دلیل عقلی او بر جواز عمل به تقیّه این است که ثمرهٔ تکالیف هنگامی قابل تحصیل است که نفس مکلف باقی باشد.[۵۳] تنها موردی که وحید بهبهانی تقیه را جایز نمی‌شمارد جایی است که عمل به تقیّه منجر به ریختن خون مسلمانی بشود، وی با ذکر حدیث صحیح «**التقیّة فی کل شیءٍ وکل شیءٍ اضطرّ الیه ابن آدم فقد أحلّه الله**»، استثنای این مورد را از قانون تقیّه از مسلمات فقه شیعه می‌داند.[۵۴]

چنانچه ذکر شد، ادله بهبهانی برای اثبات جواز یا وجوب تقیّه، از مرحلهٔ وجوب حفظ نفس نیز فراتر می‌رود و شامل موارد عسر و حرج و ضرر غیر جانی نیز می‌شود. بنابراین با توجه به مبنای فقهی ایشان، جواز تعامل با حاکم جور در موارد اضطرار، اکراه، عسر، جرح و مظنّهٔ ضرر به روشنی قابل اثبات است. شاید بتوان سکوت وحید بهبهانی در قبال عدم مشروعیت سلاطین معاصرش را با این دیدگاه موسع فقهی‌اش توجیه و تبیین کرد، زیرا در صورت اظهارنظر منفی دربارهٔ پادشاهان، احتمال و مظنه ضرر بود؛ چنانچه برخی از عالمان شیعی که مخالف سیاست‌های نادرشاه افشار بودند و آشکارا با او مخالفت کردند جانشان را در این راه از دست دادند.



ارزش احکام قضایی حاکم جور: از نظر وحید بهبهانی احکام قاضی جور به دلیل دارا نبودن شرایط معتبر در قاضی اعتباری ندارد، از این رو اگر برای تصدی مال شخص محجور «سفیه» قیّم نصب کند به حکم او اعتنا نمی‌شود. مستند بهبهانی ادله عامی است که در خصوص فساد احکام قضایی قضات عامّه نقل شده است، مگر این‌که دلیل خاصی احکام صادره از سوی آنها را معتبر بداند؛ چنانچه در مورد حلیّت خراج و مانند آن ائمه علیهم السلام احکام قضات عامه را تجویز می‌کردند و از باب رفع حرج و از راه مداینه و التزام به آنچه خود آنها به آن مستلزم هستند قضات ایشان را به منزلهٔ قضات حق قرار می‌دادند[۵۵] و به احکام صادر از سوی آنها عمل می‌کردند.

روابط اقتصادی با حاکم جور: وحید بهبهانی در مورد معاملات اقتصادی با حاکم جور معتقد است: اخذ زکات از ظالم جائر مخالف (شیعه) به عنوان شراء جایز است. همچنین اخذ زکات را به عنوان هبهٔ بدون عوض به طریق اولی جایز است، زیرا اعطای عوض به حاکم جور موجب اعانه ظالم و اعانهٔ بر اثم می‌شود به خلاف اخذ بدون عوض که عنوان اعانه ظالم بر آن صدق نمی‌کند.[۵۶] او علاوه بر اخذ زکات از حاکم جائر، اخذ مال از بیت‌المال خلفا را جایز می‌شمارد.[۵۷]

یکی از احکام مسلّم فقه سیاسی شیعه، حرمت و فساد و بطلان تصرف حاکم جائر در اموال عمومی است و بر غاصب بودن حاکم جائر و حرمت و فساد معاملات و تصرفات مالی او تأکید می‌کند. از نظر بهبهانی انفال، اراضی مفتوحه عنوةً، زکات و مانند آن از اموال عمومی، حق اختصاصی امامان معصوم علیهم السلام و در عصر غیبت فی الجمله حق فقها به حساب می‌آید و تمام تصرفاتی که حاکم جائر در آنها می‌کند تصرف در حق دیگری و بدون رضایت آنها بوده، حرام و فاسد است.[۵۸]

آثار و پیامدهای حکومت غیر معصوم: به اعتقاد بهبهانی، تصدی افراد فاقد صلاحیت بر جانشینی پیامبر پیامدهای سیاسی اجتماعی، دینی و فرهنگی مهم و پایداری را بر جای گذاشت، برخی از این تبعات عبارتند از:

الف) ضلالت وگمراهی هفتاد و دو فرقه امت پیامبرﷺ بلکه کفر و ضلالت همهٔ کفار. بنابراین هر گونه سوء رفتار وگمراهی که از مردم سر می‌زند و «هر فسق و فجوری که به جهت بی‌امامی شود به گردن ایشان است تا روز قیامت»؛

ب) شهادت امام حسنؑ و امام حسینؑ و سایر ذریّهٔ پیامبرﷺ، وحید بهبهانی در این خصوص می‌گوید: «همیشه ائمه علیهم السلام می‌گفتند که حسین شهید نشد مگر در روز سقیفه»؛

ج) تعطیل شدن احکام شریعت و اجرای حدود الهی؛

د) گسترش ظلم و جور در دنیا؛

ه) کشته شدن خلیفه سوم؛

و) سبّ شیخین، که خود ایشان به سبب منع دوات و قلم از پیامبرﷺ منشأ آن گردیدند؛

ز) به تأخیر افتادن ظهور و غلبه دولت و دین الهی بر سایر دول و ادیان دیگر، زیرا «اگر مانع وصیّت پیامبرﷺ نمی‌شدند و حق به مرکز قرار می‌گرفت در مدت کوتاهی دولت حقِ مضمون «**لیظهره علی الدین کله**» محقق می‌شد. به جهت انبساط ید ایشان، اما حال بعد از ظهور قائم آل محمد مهدی(عج) محقق خواهد شد».[۵۹]

از آنچه گفته شد، معیارهای حکومت مطلوب از دیدگاه بهبهانی روشن گردید. حکومت آرمانی و مطلوب از نظر وی، حکومتی است که در رأس هرم قدرت شخص معصوم (پیامبر و امام) قرار دارد و مرتبهٔ نازلهٔ آن حکومت‌هایی است که رئیس حکومت مأذون و منصوب از طرف ایشان باشد. او در عصر غیبت، حاکم قریب به مرتبه معصوم را فقهای جامع شرایط معرفی می‌کند، زیرا تصدی امور دینی توسط فقها در نزد وی امری مسلم و قطعی است و ریاست دنیوی ایشان را نیز فی الجمله در مباحث فقهی خود اثبات می‌کند. از نگاه وی، حکومت غیر مطلوب مترادف با حکومت جور است، از این رو تمام حکومت‌های عصر حضور که منصب خلافت امامان معصوم را غصب کرده و نیز حکومت‌های معاصر بهبهانی (حکومت‌های سلطنتی) و به طور کلی هر حاکم سیاسی که در تعامل با شهروندان بر اساس فضیلت و عدالت رفتار نکند حکومت غیر مطلوب و غیر مشروع شناخته می‌شود. وحید بهبهانی با صدور فتوا مبنی بر حرام و فاسد بودن تصرفات حکام عصر غیبت (سلاطین) در اموال عمومی و نیز با کاربرد اصطلاح «سلطان جور»[۶۰] در مورد آنها بر جائر بودن ونامطلوب بودن چنین حکومت‌هایی تصریح دارد. استدلال وی این است که تمام تصرّفات آنها در انفال و اراضی

وزكات و مانند آن ـ تصرف در حق اختصاصی امام معصوم در عصر حضور و فقها در عصر غیبت بدون رضایت آنهاست.[۶۱]

امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مسائل اساسی در فقه سیاسی امر به معروف و نهی از منکر است که از آن در فقه با عنوان «احکام حسبه» نیز یاد می‌شود. اهمیت این عنصر در عرف و فرهنگ سیاسی اسلام و نیز گسترهٔ قلمرو آن موجب گردید تا روابط سیاسی اجتماعی و دینی مردم با مردم، مردم با دولت و دولت با مردم بر اساس آن تبیین و تنظیم شود.[۶۲] آنچه در بحث امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه وحید بهبهانی جلب توجه می‌کند، استفاده او از قاعده حسن و قبح عقلی برای صدور حکم جواز برخی از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است. در این راستا، بهبهانی کشتن کافران فاجر ظالم و مفسد فی الارض که مؤمنان را می‌کشند، اموال آنها را به غارت می‌برند، زنان و فرزندان آنها را به اسارت می‌گیرند، به محدودهٔ جغرافیایی اسلام تجاوز می‌کنند (یکسرون بیضة الاسلام)، قرآن را به آتش می‌کشند، مساجد را تخریب می‌کنند و... و جهاد با آنها را از نظر عقلی از افعال حسن محض دانسته وکشتن و از بین بردن مرتکبان این امور را قبیح تلقی نمی‌کند.[۶۳]



تمسک بهبهانی در اثبات جواز معروف و قبح ذکر به حسن و قبح عقلی جالب توجه است. بر اساس این تحلیل هر امری که از لحاظ عقلی دارای حسن فعلی باشد معروف تلقی می‌شود و هر آنچه دارای قبح فعلی باشد منکر به‌حساب می‌آید. با این تحلیل، گستره امر به معروف و نهی از منکر بسیار توسعه می‌یابد و اجرای این اصل مهم را برای آمران به معروف و ناهیان از منکر از لحاظ نظری و شرعی تسهیل می‌کند. وحید بهبهانی در فتاوای فقهی خود به اموری که می‌تواند اصل کلی تلقی شود، امر کرده و در صورت تمکن بر مکلفان واجب دانسته است. این امور عبارتند از:

۱. هدایت کافران وگمراهان و اخراج آنها از کفر وگمراهی (اصل دعوت)؛

۲. اعانت بر برّ و نیکی در جامعه؛

۳. استنقاذ و نجات از هلاکت و مانند آن؛

۴. سعی در تشیید دین و ترویج حق و صواب؛

۵. تألیف قلوب به سوی حق.[۶۴]

روشن است بسیاری از مواردی که به عنوان مصادیق امر به معروف و نهی از منکر ذکر شد، خارج از حوزهٔ اختیارات افراد و قدرت آنان است و تنها از عهده حاکمان اسلامی برمی‌آید و از کارویژه‌های حکومت اسلامی محسوب می‌شود.

یکی دیگر از نکات قابل توجه در دیدگاه وحید بهبهانی در مورد امر به معروف و نهی از منکر، قول او به وجوب مقدمهٔ واجب است. بنابراین اگر در مورد امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر انجام امور محرمّی شود و ذی المقدمه اهم باشد، در این صورت محذورات شرعی مباح و چه بسا واجب می‌شود، مانند وجوب کشتن مؤمنان زاهد و عابد و زنان و اطفال ایشان در هنگامی که کفار از آنها به عنوان سپر دفاعی استفاده کنند.[۶۵]

از نظر تحلیل عقلی، هر چند قبح ذاتی امور محرّمه که به واسطه مقدمهٔ واجب اهم مباح شده‌اند تبدیل به حسن ذاتی نمی‌شود، لیکن با حفظ قبح ذاتی آنها، این امور محرّم می‌تواند به عنوان واجب توصلی و مقدمی برای امتثال واجب مهم‌تر مورد امر شارع قرار گیرد، مانند دروغ گفتن برای نجات نفس نبی یا مؤمن دیگر.[۶۶]

خاتمه

از نگاه وحید بهبهانی، رابطه دین و سیاست یک رابطه ماهوی و تفکیک‌ناپذیر است. تجلّی کامل این پیوستگی و همبستگی در نظریه امامت شیعی و نیز احکام فقه سیاسی به وضوح مشهود است. ضرورت حکومت از اصول مسلم سیاست در نزد بهبهانی است. قاعده لطف و نیز قاعده اشتراک زمان و مکان و احوال مردم در هر عصر و زمان از جمله دلایل او در اثبات این اصل است. با توجه به این اصل، حیات سیاسی شیعی در عصر غیبت چه از لحاظ تعیین شیوهٔ حکومت مشروع و چه از نظر نحوهٔ رفتار با حاکمان غیر مشروع، مهمل و مسکوت نمانده و در کلام و فقه سیاسی شیعه، برای هر دو مقوله چاره‌اندیشی شده است. به اعتقاد بهبهانی، تنها منبع مشروعیت حکومت و حاکمان علی‌رغم نظریه سیاسی اهل سنت، نصب الهی است. وی حتی مشروعیت حاکمان غیر معصوم را چه در عصر حضور و چه در عصر غیبت، از راه ثبوت اذن معصوم و فقیه جامع شرایط ممکن می‌داند. بهبهانی با نفی نقش بیعت و رأی مردم در مشروعیت بخشیدن به حکومت، تنها تأثیر بیعت را فراهم سازی بسط ید حاکم و تمکن او در اجرای احکام و حدود الهی بیان می‌کند.

معیار مرزبندی حکومت در اندیشه بهبهانی امکان تطبیق و عدم تطبیق وصف عدل و جور بر آنهاست که خود این امکان تابع مؤلفه‌های متعددی است. از لحاظ نظری، علامه وحید بهبهانی با ارائه ادله سه‌گانه «فقدان نصب الهی»، «فقدان شرایط و صفات حاکم الهی» و «فقدان اجماع خبرگان بر خلافت خلفا» به ابطال شیوه حکومت به روش اهل سنت پرداخته و از میان شیوه‌های رایج حکومت، حکومت مطلوب را منحصر در نظریه امامت شیعی، نایب معصوم و فقیه جامع شرایط معرفی می‌کند.

او با مفروض گرفتن ریاست دینی فقها از جمله مثبتین ولایت مطلقه فقیه در امور دنیوی است. وی در استنتاج از ادله ولایت فقیه بر این مطلب تصریح می‌کند که «و مقتضاه أنّه اولی بأنفس المؤمنین و أموالهم و امثال ذلك» و این جز مفاد ولایت مطلقهٔ فقیه چیز دیگر نیست. بهبهانی با تأکید بر افضلیت امام در اخلاق عملی و نظری بر سه شرط حاکم اسلامی «علم» و «عدالت» و «ایمان» (شیعه اثنی عشری بودن) بیش از سایر شرایط اصرار می‌ورزد. او با استناد به دو اصل مسلم فقهی «حرمت اعانت ظالم» و «حرمت اعانت بر اثم» فتوا به حرمت همکاری با حاکم جور می‌دهد.

به اعتقاد بهبهانی بسیاری از ناهنجاری‌های رفتاری انسان‌ها در حوزه زندگی فردی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و دینی مسلمانان از آثار و پیامدهای حکومت‌های جائر در تاریخ اسلام است. بهبهانی با تمسک به قاعده حسن و قبح عقلی در اثبات مشروعیت اصل امر به معروف و نهی از منکر و با ارائه تحلیل عقل‌گرایانه که از ویژگی‌های مکتب فقهی اوست، جلوگیری از ارتکاب منکرات و فحشا را حُسن محض تلقی می‌کند، هر چند در رسیدن به این هدف در مواردی که به کشتن و از بین بردن فاعل منکر بینجامد و در موارد ویژه که تحقق امر به معروف و نهی از منکر موقوف به ارتکاب امور حرام گردد و با حفظ حرمت و قبح ذاتی این امور محرم، فتوا به جواز ارتکاب آنها از باب مقدمهٔ واجب می‌دهد.



پی‌نوشت‌ها*

۱. عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، فقهای نامدار شیعه (قم: کتابخانه آیةالله مرعشی، ۱۳۷۲) ص ۲۷۱؛ فاضل بسطامی در فردوس التواریخ (باب دوم) تاریخ ولادت وحید بهبهانی را سال ۱۱۱۸ق ذکر کرده است.

۲. ر.ک: علی دوانی، وحید بهبهانی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲) ص ۱۴۲.

۳. آقا احمد کرمانشاهی، مرآت الاحوال جهان‌نما (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵) ص ۱۲۷.

۴. قصص العلماء، ص ۲۰۳.

۵. موسی نجفی، حوزه علمیه و فلسفه تجدد در ایران (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹) ص۴۲.

۶. آقا احمد کرمانشاهی بهبهانی، پیشین، ص ۱۳۲.

۷. ابن منظور، لسان العرب (بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق) ج ۶، ص ۴۲۹. «السیاسة: القیام علی الشئ بما یصلحه و فی الحدیث: کان بنو اسرائیل یسوسهم انبیاؤهم؛ أی تتولی امورهم کما یفعل الأمراء و الولاة بالرعیّة».

۸. حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ص ۶۲۴؛ بهبهانی در بررسی احکام روابط معاملی افراد در شریعت به این شاخصه‌ها اشاره کرده است: «... الشریعة القویمة، العادلة المستقیمة التی فی غایة المتانة و الضبط و الحکمة».

۹. رساله اصول دین، ص اول (نسخه خطی).

۱۰. حاشیهٔ مجمع الفائده و البرهان، ص ۳۲۶: «قد وضع الشرع لرفع التخاصم لا لوضعه».

۱۱. رساله اصول دین، مبحث امامت، نسخهٔ خطی (بدون شماره صفحه).

۱۲. همان؛ علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان، بر اساس مبنای فلسفی خود در تبیین مراحل وجودی انسان یعنی «جسمانیة الحدوث و روحانیّة البقاء بودن انسان» این اصل را به گونه‌ای دیگر و متفاوت با نظر مشهور بازگو کرده و انسان را متوحّش بالطبع و مدنیّ بالفطره می‌داند. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینهٔ معرفت (قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۱) ص ۳۸۴ـ۴۰۳.

۱۳. رساله اصول دین، بحث امامت.

---

* در ارجاعات مربوط به آثار وحید بهبهانی، به دلیل کثرت، نام وی ذکر نشده است.

۱۴. همان.

۱۵. همان.

۱۶. نساء (۴) آیهٔ ۱۶۵.

۱۷. رساله اصول دین، بحث امامت، نسخهٔ خطی (بدون شماره صحفه).

۱۸. همان.

۱۹. همان.

۲۰. همان.

۲۱. ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقها (تهران: سمت، چاپ اول، ۱۳۷۵) ص ۴۵.

۲۲. همان.

۲۳. رساله اصول دین، مبحث امامت، نسخهٔ خطی (بدون شماره صفحه).

۲۴. همان.

۲۵. حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ص ۵۶۱.

۲۶. ر.ک: همان. «... اعم من أن یباشر بنفسه أو بالحکام من قبله».

۲۷. همان، ص ۷۵۱. «فی قوله ـ قد جعلته علیکم حاکماً ـ و قاضیاً و غیر ذلك شهادة واضحة علی أنّ نصبهم کذلك إنّما هو لعدم تمکّنهم من النصب بالخصوص».

۲۸. همان، ص ۳۲۷. «غیر الفقهاء یکونون تابعی الفقهاء و مقلّدیهم».

۲۹. محمدتقی مصباح یزدی، ولایت فقیه (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸) ص ۱۰۵ ـ ۱۱۲. در این اثر توضیح نسبتاً جامعی درباره مفهوم «ولایت مطلقه فقیه» آمده است.

۳۰. حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ص ۷۰. «إن العوام لا یجوز لهم سوی تقلید الفقهاء و لا یمکنهم غیره بلا شبهة».

۳۱. همان، ص ۹۴.

۳۲. همان، ص ۷۹. «... من ولیّ أو حاکم أو المؤمنین حسبةً».

۳۳. همان، ص ۱۶۹.

۳۴. همان، ص ۳۳۳ ـ ۳۳۴.

۳۵. همان، ص ۲۹۸ ـ ۲۹۹.

۳۶. رسالهٔ نماز جمعه (نسخه خطی در کتابخانه آیةالله گلپایگانی، شماره $\frac{6}{62}$) ص هشتم.

۳۷. رساله اصول دین، مبحث امامت، نسخه خطی (بدون شماره گذاری صفحه).

۳۸. همان. بهبهانی با بیان این جمله «العیاذ باللّه منه و من الضلالة و الحمق و العناد و العصبیّة» سستی بنیاد اعتقادات مخالفان را نشان می‌دهد.



۳۹. حاشیهٔ مجمع الفائده و البرهان، ص ۵۸۳. «إنّ العدالة أمر وجودي أو معتبر فيها أمور وجوديّة و لذا لم يذهب أحد من المتأخرين يكون الأصل في المسلم العدالة».

۴۰. رساله اصول دین، مبحث امامت، نسخه خطی (بدون شماره صفحه).

۴۱. ر.ک: حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ص ۳۲-۳۳.

۴۲. رساله اصول دین، مبحث امامت، نسخهٔ خطی (بدون شماره صفحه).

۴۳. برای آشنایی تفصیلی از نقدهایی که وحید بهبهانی بر رفتار و اندیشه خلفای سه‌گانه دارد، ر.ک: رساله اصول دین، مبحث امامت.

۴۴. همان.

۴۵. همان.

۴۶. همان.

۴۷. بهبهانی با اشاره به منع خلیفه دوم از کتابت وصیت پیامبرﷺ در هنگام رحلت که فرمود: «ایتونی بدوات و قلم اکتب لکم کتاباً لن تضلّوا ابداً»، می‌نویسد: «اصحابی که در سقیفه جمع شده بودند به سعی خلیفه دوم جمعی از ایشان شهادت دادند که ما از رسولﷺ شنیدیم که فرمود: من دست برداشتم از نصب کردن علی برای امامت و خلافت و راضی نیستم که خلیفه شما باشد، و از خدا سؤال کردم که خلافت را از عترت من بگرداند، چه نمی‌خواهم که عترت من دنیا داشته باشند، بلکه می‌خواهم محض آخرت داشته باشند؛ ابا کرد خدا خلافت و رسالت را با هم در یک خاندان قرار دهد. سپس هر که را خواهید خلیفه خود سازید. بعد از من، و جمعی دیگر از ایشان تصدیق این شاهدها کردند که ما نیز اطلاع داریم و به این سبب کار را در سقیفه پیش بردند». رساله اصول دین، مبحث امامت (بدون شماره صفحه).

۴۸. حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ص ۵۸۲.

۴۹. همان، ص ۷ و ۴۰.

۵۰. همان، ص ۷۳۰.

۵۱. نحل (۱۶) آیهٔ ۱۰۶.

۵۲. حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ص ۷۳۱.

۵۳. همان، ص ۷۳۳.

۵۴. همان، ص ۷۳۰.

۵۵. همان، ص ۳۹۴.

۵۶. همان، ص ۴۰.

۵۷. همان، ص ۴۲.

۵۸. همان، ص ۹۰. «إنّ جميع معاملات الجائرين - من إجارة و المزارعة و غيرهما في الأراض المفتوحة عنوةً و جميع أنفال

الائمة و الزكاة و نحو ذلك حرام أشدّ ما يكون، و غصب بأشدّ ما يكون لكون الحق للمعصومعليه السلام أو للفقها أيضاً مثلاً فى البعض فكانت المعاملات المذكورة فاسدة أشدّ ما يكون بالنسبة إلى الجائرين و من لم يرض المعصومعليه السلام و صحيحة بالنسبة إلى من رضىعليه السلام و بالنسبة إلى أنفسهم».

۵۹. رساله اصول دين، مبحث امامت، نسخه خطى (بدون شمارهٔ صفحه).

۶۰. حاشيهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ص ۷۲۸.

۶۱. همان، ص ۹۰.

۶۲. در منابع روايى بالاترين مرحله و برترين مصداق جهاد، امر به معروف و نهى از منكر در برابر سلطان ستمگر معرفى شده است: «... و أفضل من ذلك كلّه كلمة عدل عند امام جائر»؛ نهج‌البلاغة، ترجمه و شرح فيض الاسلام (تهران: بى‌نا، چاپ دوم، ۱۳۵۱) حكمت ۳۶۶، ص ۱۲۶۳.

۶۳. حاشيهٔ مجمع الفائده و البرهان، ص ۵۶۰.

۶۴. همان، ص ۷۴۰ـ ۷۴۱.

۶۵. همان، ص ۵۶۰.

۶۶. همان، ص ۵۶۰.



تقریر گفتمان سیدقطب*

تاریخ دریافت: ۴/ ۱۰/ ۸۱ تاریخ تأیید: ۲۵/ ۱۱/ ۸۱

مجید مرادی **

سیدقطب از پرآوازه‌ترین چهره‌های اصول‌گرایی اسلامی در قرن بیستم است و اندیشه‌های او مجموعاً شاکله گفتمان اصول‌گرایی اسلامی معاصر را پی‌ریخته است. اگر چه بعد سیاسی اصول‌گرایی اسلامی در سه چهار دهه اخیر غلبه یافته، اما از بنیادهای فکری و فلسفی این جریان نمی‌توان غفلت ورزید و در حقیقت بنیان رویکرد سیاسی این جریان، خاستگاه فلسفی و فکری ـ دینی آن است.

در این مقاله مهم‌ترین عناصر و مفاهیم اندیشه سیدقطب مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: جاهلیت، حاکمیت، جماعت، روش، جامعه، عدالت اجتماعی، سیدقطب.

---

* بخشی از پژوهشی است که به سفارش وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انجام شد.

** دانش آموخته حوزه علمیه قم و پژوهشگر.

مقدمه

اصول گرایی اسلامی -که برخی از غربیان می‌کوشند بین آن و بنیادگرایی مسیحی همگونی ایجاد کنند - صرفاً جنبشی سیاسی نبوده است، بلکه دارای خاستگاه‌های فکری و فلسفی و مذهبی نیز هست. این جنبش، تجدید حیات دین را در تجدید فهم مفاهیم دینی و پویایی بخشیدن به آنها جسته است. اصول‌گرایی اسلامی مبانی فلسفی تازه‌ای را طرح کرده که به لحاظ روش شناختی قابل تأمل است. پیشگامان و نظریه پردازان اصول‌گرایی اسلامی مباحث فکری‌ای که در چند سده اخیر در غرب و شرق مطرح بوده را به طور مستقیم یا غیرمستقیم مورد مناقشه قرار داده‌اند. اصول گرایی اسلامی موضعی انتقادی در برابر فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی و فلسفه علم دارد؛ برای نمونه ادعای فلسفه‌ها و ایدئولوژه‌های سیاسی‌ای که انسان را منبع حقیقت یا او را حقیقت مطلق می‌دانند، مردود شمرده و با منفعت‌گرایی به شدت مخالفت شده است. اصول‌گرایی شیوه‌ای از زندگی و اندیشه را عرضه می‌دارد که پیرامون شریعت الهی و طبیعت (فطرت) انسانی می‌گردد. هدف این جریان تحقق بخشیدن به حاکمیت الهی و ایجاد جوامعی است که مؤلفه‌های اساسی آن، عدالت، فضیلت و برابری، و مبنای زندگی در آن، قرآن و شریعت است.

در میان متفکران جنبش اصول‌گرایی و بیداری اسلامی در قرن بیستم، سیدقطب، هم از جهت شمار تألیفات و هم از لحاظ عمق و گستره تأثیر گذاری، جایگاهی ویژه دارد. شاید بتوان اعدام او را یکی از مهم‌ترین دلایل رواج اندیشه او و گسترش بیداری اسلامی دانست. بسیاری از متفکران سیدقطب را بزرگ‌ترین محرک بیداری اسلامی و رهبر اخوان المسلمین قلمداد کرده‌اند.



سید قطب (۱۹۰۶ - ۱۹۶۶م) در روستایی از شهر اسیوط مصر چشم به جهان گشود. وی پس از مدرسه، تحصیلاتش را در دارالعلوم تحصیلات عالی پی‌گرفت. در سال ۱۹۲۹ از دارالعلوم فارغ‌التحصیل شد و آن گاه به معلمی پرداخت. او با استعفا از معلمی در اواخر دهه ۱۹۴۰ وارد حوزهٔ فعالیت‌های فکری اسلامی شد. سید قطب اخوان المسلمین را تجسم گرایش‌های پنهانی ای می‌دید که برخی وجوه آن را در قرائت اندیشه‌های محمد عبده و رشید رضا دیده بود. وی وارد اخوان المسلمین شد. کتاب‌های دراسات اسلامیة و العدالة الاجتماعیة فی الاسلام را در سال ۱۹۴۸ منتشر کرد و پس از آن نیز کتاب‌های متعددی نگاشت. پس از درگیری‌های سال ۱۹۵۴م بین اخوان المسلمین و رهبران انقلاب مصر، سید قطب و دیگر رهبران اخوان زندانی شدند. پس از آزادی از زندان، دوباره در سال ۱۹۶۵ به زندان افکنده شد و به اتهام توطئه علیه نظام سیاسی حاکم همراه جمعی از دوستانش در سال ۱۹۶۶ اعدام گردید.

مراحل اندیشه سید قطب

حیات فکری سید قطب را بر اساس رویکردهای ایدئولوژیکش می‌توان به چهار مرحله تقسیم کرد:

۱. دوره احتمالاً الحاد یا حداقل شک و تردید(۳۵ - ۱۹۲۵): خود وی تصریح کرده که ده سال را در الحاد گذرانده است. در این دوره سید قطب بیش‌ترین آثار ادبی و نقدی اش را نوشته است. وی در نوشته‌های این دوره بسیاری مباحث را که هیچ ارتباطی با اسلام نداشته مطرح کرده و در جایی به صراحت از ضرورت جدایی بین دین و هنر سخن رانده است. وی در کتاب مهمة الشاعر که در سال ۱۹۳۲ چاپ شده معتقد است که شاعر است که می‌تواند حقیقت و ارزش‌ها را به بشریت برساند (عرضه کند) و نه پیامبر.[۱] وی خود بعدها در جایی به رسوباتی اشاره می‌کند که مانع نگاه شفاف و بینش روشن و اصیل او شده بود.[۲] صریح‌ترین مدرکی که وضعیت فکری او را در این دوره باز می‌تاباند، مقاله‌ای است که در هفده مه ۱۹۳۴ در مجله الاهرام نوشت و در آن به صراحت خواهان آن شد که مردم لخت مادرزاد زندگی کنند.

۲. دوره رویکرد سکولار اسلامی(۴۶ - ۱۹۳۵): در این دوره سید قطب هوادار کسانی مانند احمد امین می‌شود که سعی در اثبات معنویت و روحانیت شرق در مقابل مادیت غرب دارند. منظور از روحانیت، ایمان به جهانی فرای این جهان مادی است.[۳] در این مقطع، وی به اسلام به عنوان بخشی از فرهنگ ملی خود می‌نگرد، زیرا قرآن قوانین و نظم اجتماعی‌ای را عرضه می‌کند که بیشترین تأثیر را بر ذهنیت مصری‌ها داشته است، اما دین وحدت سیاسی نمی‌آفریند. در این جاست که سید قطب ناسیونالیسم عربی را به عنوان ایدئولوژی می‌پذیرد و حتی به اسلام از زاویه «روح عربی ناب» آن می‌نگرد و محمدﷺ را«الرجل العربی» می‌شمارد.[۴] در این دوره، نوشته‌های سید قطب درباره مسائل اجتماعی، نشان قومی(ناسیونالیستی) و سکولار دارد.

۳. دوره گرایش اسلامی معتدل(۵۶ - ۱۹۴۶): سید قطب در سال ۱۹۴۶ مقاله«مدارس للسخط» را که نخستین مقاله ایدئولوژیک اسلامی‌اش بود به چاپ رساند و نخستین و عمده‌ترین کار ایدئولوژیک اسلامی‌اش یعنی کتاب العدالة الاجتماعیة فی الاسلام را پیش از مسافرت به امریکا (در سال ۱۹۴۸) به پایان برد.[5] وی در این کتاب با بیانی شدیداً اسلامی، دل مشغول موضوع عدالت اجتماعی است. در این دوره دیدگاه‌های سید قطب به دیدگاه‌های اخوان المسلمین نزدیک می‌شد و خود وی نیز ارتباطاتی با اخوان برقرار می‌کرد، ولی به این جماعت نپیوست، زیرا می‌خواست استقلال خود را به عنوان یک متفکر حفظ کند. وی در این مقطع روابط خود با کسانی که رویکرد سکولار قوی‌تری داشتند را نیز حفظ کرد. پس از بازگشت از ایالات متحده در سال ۱۹۵۱، به نوشتن در موضوعات اسلامی ادامه داد و به اخوان المسلمین پیوست و متفکر اصلی این جریان و نیز سردبیر روزنامه اخوان

شد. در سال ۱۹۵۲ با قدرت تمام از «انقلاب افسران آزاد» حمایت کرد و به نظر می‌رسد که چند ماهی در مجالس سرّی آنان، جایگاه ویژه‌ای داشته است؛ اما زمانی که دریافت «افسران آزاد» آماده تأسیس نظامی اسلامی -که وی در نظر داشت- نیستند، از آنان کناره گرفت و در اکتبر سال ۱۹۵۲ پس از سی سال از شغل خود در وزارت آموزش و پرورش استعفا داد و به دلیل تداوم فعالیت هایش همراه با اخوان‌المسلمین، از ژانویه تا مارس ۱۹۵۳ و از اکتبر همین سال و بار دیگر پس از ترور نافرجام عبدالناصر همراه گروهی پرشمار از اخوان‌المسلمین به زندان افتاد. نوشته‌های سید قطب در این دوره، کتاب معرکة الاسلام و الرأسمالیة (حدود سال ۱۹۵۱) و السلام العالمی و الاسلام(۱۹۵۱) است. بسیاری از مقالات وی در نشریات الرسالة و المسلمون، در کتاب نحو مجتمع اسلامی و دراسات اسلامیه به چاپ رسیده است. در این دوره نگارش تفسیر «فی ظلال القرآن» را آغاز می‌کند.



۴. مرحله رادیکال اسلامی(۶۶-۱۹۵۶): سید قطب بیشتر این دوره را در زندان و بیشتر ایام زندان را در بیمارستان زندان گذرانده است. وی در بیمارستان امکان نوشتن را داشته است. پس از آزادی از زندان در سال ۱۹۶۴ که بنا به برخی گزارش‌ها با وساطت عبدالسلام عارف رئیس جمهور عراق عملی شد، به فعالیت‌ها و ارتباطات مخفی‌اش با برخی اعضای اخوان ادامه داد. وی در این سال‌ها کار نگارش تفسیر فی ظلال القرآن را به پایان برد و چهارده جزئی را که پیش از ایام زندان نوشته بود بازنویسی و تنقیح کرد و در تألیفات اولیه‌اش نیز تجدید نظر کرد و کتاب‌های تازه‌ای از جمله هذا الدین، المستقبل لهذا الدین، خصائص التصور الاسلامی و معالم فی الطریق را نوشت که کتاب اخیر پس از آزادی اش از زندان در سال ۱۹۶۴ منتشر شد. وی در این کتاب، افراطی‌ترین نظریاتش را که متأثر از ابوالاعلی مودودی بوده مطرح کرده است. در این کتاب، سید قطب به وجود تفاوت بین نظام اجتماعی مبتنی بر پایه دینی و نظام اجتماعی غیردینی تأکید می‌کند و نظام‌های حاکم در همه جوامع و از جمله جوامع مسلمان را نظام‌های جاهلی می‌خواند و اسلام گرایان را به آمادگی برای برپایی جایگزین انقلابی این نظام‌های جاهلی فرامی‌خواند.

در این مقال بر آنیم تا مهم‌ترین عناصر و مفاهیم گفتمان سید قطب را مرور کنیم. لازم به ذکر است که این دسته‌بندی مفاهیم، متأثر از دسته‌بندی دکتر حافظ دیاب در کتاب الخطاب و الایدیولوجیا است و بیشتر با استفاده از مطالب آن کتاب انجام شده است.

مفاهیم اساسی در گفتمان سید قطب

۱. جاهلیت

سید قطب این مفهوم را تنها به عنوان ریخت فرهنگی دوران پیش از اسلام به کار نمی‌برد.

جاهلیت از دیدگاه سید قطب، تجسم انحراف از اسلام است، چه این انحراف پیش از اسلام انجام شده باشد و چه پس از آن:

> ما امروز در جاهلیتی همانند جاهلیتِ زمان ظهور اسلام یا تاریک‌تر از آن قرار داریم. هر چه پیرامون ماست، جاهلیت است... انگاره‌ها و عقاید مردم، عادات و سنت هایشان، منابع فرهنگشان، هنرها و آدابشان، مقررات و قوانینشان، و حتی بسیاری از آنچه که ما فرهنگ اسلامی و منابع اسلامی و فلسفه اسلامی و اندیشه اسلامی به شمار می‌آوریم... همگی از فرآورده‌های این جاهلیت است.[۶]

در دیدگاه سید قطب، مفهوم جاهلیت تنها شامل جوامع لیبرال سرمایه داری و کمونیسم نیست، بلکه چندان توسعه می‌یابد که شامل همه جوامع اسلامی معاصر می‌شود. او در این باره با صراحت تمام اعلام می‌کند که جوامعی که خود را مسلمان می‌دانند ولی مهم‌ترین خاصیت الوهیت را که حاکمیت است به غیر خدا سپرده‌اند، به جوامع جاهلی منضم می‌شوند. و در تعریف جامعه جاهلی می‌نویسد:

> جامعه جاهلی هر جامعه‌ای است که عبودیت آن به خدا خالص نباشد. تجسم این عبودیت در انگارهٔ اعتقادی و شعایر عبادی... و مقررات قانونی است... با این تعریف دقیق همه جوامعی که امروزه بر روی زمین قراردارند، در دایره جامعه جاهلی قرارمی گیرند.[۷]

۲. حاکمیت

حاکمیت یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه قطب است. به اقتضای «لا اله الا الله» هیچ حاکمیتی جز برای خدا نیست و هیچ شریعتی جز شریعت خدا و هیچ سلطه‌ای برای کسی برکسی نیست، زیرا هرگونه سلطه از آن خدا است.[۸] سید قطب در طرح این ایده و نظریه از ابوالاعلی مودودی نیز متأثر بود که حاکمیت خدا را در مقابل حاکمیت بشر قرار می‌داد و تکیه به هر منبعی جز خدا را در تنظیم امور جامعه در مقابل توحید می‌شمرد.

مفهوم حاکمیت الهی در دیدگاه قطب بر دو پایه قراردارد: ۱. عبودیت تنها برای خدا و رهایی از حاکمیت بشر یا سلطهٔ طاغوت‌هاست که شامل همهٔ نظام‌های دموکراتیک ـ سوسیالیست و سکولار می‌شود؛ ۲. اجتهاد در اموری از شریعت است که نصی درباره آن در دست نیست. هر چند مشروعیت این اجتهاد نیز منوط به سیادت حاکمیت الهی و عمل به شروط آن است، از این جهت که صاحب آن (مجتهد) قداستی از سنخ قداست قدرت دینی کلیسا که روزگاری در اروپا حاکم بود، کسب نکند.

> این حاکمیت، اسلام را هدف خود قرار داده است... اسلام بندگان برای آفریدگار بندگان و رهاندن آنان از عبادت بندگان به عبادت محض خدا که این خود با خارج کردن آنان از سلطهٔ

بندگان به لحاظ حاکمیت و قوانین و ارزش‌ها و سنت‌ها به سوی سلطه خدا و حاکمیت و شریعت او در همه شؤون زندگی میسر است.[۹]

بنابراین واجب است که قدرت سازمان دهندهٔ زندگی‌شان، همان قدرت سازمان دهندهٔ وجودشان باشد»[۱۰] و باید «زندگی بشر به طور کامل به خدا بازگشت کند و انسان‌ها در هیچ یک از امور خود و در هیچ بعد از ابعاد زندگی خودسرانه حکم نکنند،بلکه باید به حکم خدا رجوع و از آن پیروی کنند».[۱۱]

حاکمیت خدا در سیادت شریعت او تجسم می‌یابد که «هر آنچه در شریعت او آمده معطوف به تنظیم زندگی بشر است... و این در اصول اعتقاد و اصول حکمت و اصول اخلاق و اصول رفتار... و نیز اصول معرفت تجسم می‌یابد».[۱۲] سید قطب با تأکیدی که بر حاکمیت خدا دارد، اصرار می‌ورزد که به بهانه تعارض شرع با مصلحت بندگان نباید بر شرع(حاکمیت) شورش کرد.



> زیرا مصلحت بشر در شرع خدا تضمین شده است... پس اگر روزی انسان‌ها چنین به نظرشان آمد که مصلحتشان در مخالفت با چیزی است که خدا برایشان تشریع کرده، به وهم افتاده و... کافر شده‌اند... کسی که ادعا می‌کند مصلحت ـ در آنچه که او به نظرش می‌آید ـ مخالفت شریعت خداست، نباید پس از آن، آنی هم خود را بر این دین و از اهل این دین بداند.[۱۳]

اگر غیر مؤمن (غیر مسلمان) نیازمند آن است که ما محاسن شرع را بر او آشکار کنیم، مؤمن که نیازمند چنین چیزی نیست، زیرا قبول شرع، خود اسلام و تسلیم است. «کسی که ابتداءاً به اسلام رغبت یافته، مسأله‌اش روشن است. او نیاز ندارد که به زیبایی‌های نظام و برتری آن ترغیبش کنیم... این از بدیهیات ایمان است».[۱۴]

سید قطب حاکمیت را دارای هفت ویژگی می‌داند: ربانیت، ثبات، شمول، توازن، مثبت‌گرایی، واقع باوری و توحید. حقیقت این است که وی بیشتر این ویژگی‌ها را در ضدیت و مخالفت با تمدن غربی ریخت‌بندی کرده است؛ برای مثال «ربانیت» در ضدیت با مکتب‌های فلسفی انسان‌گرای غربی است، «ثبات» در مقابل نظریات تکامل، «توازن» در ضدیت با افراط مکتب‌های فلسفی و تک بعدی‌نگری آنها، «مثبت‌گرایی» ضد منفی‌بافی اتوپیاهای فلاسفه و «واقع باوری» ضد خیال‌پردازی فیلسوفان و ادیبان.[۱۵]

از بسیاری از سخنان سید قطب به صراحت یا اشاره برمی آید که وی جوامع مسلمانان را به دلیل تن در ندادن به حاکمیت الهی یا تلاش نکردن برای برپایی آن تکفیر می‌کند:

> مشقت بزرگی که امروزه دامن‌گیر جنبش‌های اسلامی حقیقی شده... وجود اقوامی از نسل مسلمانان است که در سرزمین هایی زندگی می‌کنند که روزگاری دارالاسلام بود و دین خدا

بر آن حاکمیت داشت، ولی این اقوام حقیقتاً اسلام را رها کرده‌اند و تنها اسم آن را ابراز می‌کنند. این اقوام به لحاظ عقیدتی و واقعی مقولات اسلام را منکرند، هرچند گمان می‌کنند که به لحاظ عقیدتی به اسلام متدینند.[۱۶]

درباره ویژگی این تکفیر شدگان که شهادتشان بر توحید شهادت حقیقی نیست، توضیح می‌دهد:

زیرا اسلام، شهادت به وحدانیت خداست و شهادت به وحدانیت او در اعتقاد به این حقیقت تجسم می‌یابد که خدا ـ و نه جز او ـ آفریننده این هستی است و هم اوست که بندگانش شعایر تعبدی و تمام فعالیت زندگی خود را به درگاهش عرضه می‌کنند و تنها خداست که بندگان باید شرایع خود را از او دریافت کنند و در امور زندگی‌شان تابع حکم او باشند. بنابراین هر فردی که به این معنا بر لااله الا الله (توحید) شهادت ندهد، هرکه باشد و نام و لقب و نسبش هر چه باشد، شهادت نداده و هنوز وارد اسلام نشده است و هر سرزمینی که شهادت لااله الا الله به این معنا در آن تحقق نیافته، به دین خدا گردن ننهاده و به اسلام وارد نشده است.[۱۷]

وی تعریفی تازه از دارالاسلام و دارالحرب ارائه می‌کند که تا زمان وی سابقه نداشته است:

تنها یک دارالاسلام هست و آن همان است که دولتی اسلامی در آن برپا و شریعت خدا بر آن حاکم است و حدود خدا اقامه می‌شود و مسلمانان یار و دوست یکدیگرند. جز این هرچه هست دارالحرب است و رابطه مسلمانان با آن یا جنگ و پیکار است یا صلح بر مبنای پیمان امان.[۱۸]

بررسی‌کنندگان تحول فکری سید قطب معتقدند تندروی او پس از سال (۱۹۵۲) آشکار شد. و در واقع ایدهٔ «حاکمیت و جاهلیت» در اندیشه سیاسی سید قطب محصول رنج و آزار دوران زندان است. وی در همین دوره عضو اخوان‌المسلمین شد، اما تا سال ۱۹۵۴ که همراه هزاران تن از شخصیت‌های اخوان‌المسلمین برای نخستین بار وارد زندان شد، چیزی درباره حاکمیت و جاهلیت ننوشت. وی در زندان به نگارش تفسیر فی ظلال القرآن پرداخت و در این تفسیر برای نخستین بار ایدهٔ حاکمیت و جاهلیت را مطرح کرد.

بازتاب‌های ایده حاکمیت و جاهلیت

دکتر رضوان السید، پژوهشگر برجسته جریان شناسی اسلام سیاسی معاصر، اندیشه سید قطب و ابن کثیر و پیشتر از این دو ابن‌تیمیه را متأثر از اندیشه خوارج می‌داند:

تاریخ اسلام گروه‌های خشکه مقدس مشابهی را سراغ دارد که با لقب «خوارج» نشان دار

شدند. آنان معتقد بودند که اسلام خلوص و صفای نابی دارد و جایز نیست گناهان کبیره طهارت آن را آلوده سازند وگرنه مردم دوباره به گرداب جاهلیت می‌افتند.[19]

وی آشنایی سید قطب با اندیشه‌های ابوالحسن نُدوی و ابوالاعلی مودودی ـ که هر دو در فضا و اوضاع متشنج شبه قاره هند و کشمکش‌های مسلمانان و هندوها می‌زیستند ـ از سویی و تجربه منفی در غربت امریکا و سپس رنج‌ها و شکنجه‌های زندان را عوامل مؤثر در شکل‌گیری اندیشه‌های افراطی او می‌داند.[20] اما طارق البشری بعد سلفی اندیشه سید قطب را چنین توجیه می‌کند:

بعد سلفی دعوت، در چارچوب منطق دعوت، رویکردی ارتجاعی (واپس گرایانه) ـ به معنای سیاسی و اقتصادی رایج کنونی ـ نیست. هدف سلفی‌ها رجوع (بازگشت) است نه ارتجاع. یعنی رد اصول تمدنی و عقیدتی وارداتی و رایج و احیای مقاومت. مقاومت در برابر تهاجم و جنگی که پیش آمده است. گفته می‌شود که سید قطب در کتاب معالم فی الطریق به اوج ارتجاع رسیده است، زیرا حکم به جاهلیت تمام جوامع ما داده است؛ اما فهم این کتاب در چارچوب منطق دعوت نشان می‌دهد که وی نه در واپس‌گرایی که در مقاومت و مبارزه افراط ورزیده است، زیرا وی همه تلاش خود را در روشن ساختن چگونگی آماده سازی گروهی پیشاهنگ برای بازگشت به اسلام به کار گرفت و در کتاب «لا اله الا الله» مفهوم دل بریدن و کنده شدن از جامعه کنونی با همه ارزش‌ها و نهادها و نمادهایش را بیان می‌کند. اگرچه «جاهلیت» وصف نظامی پیش از اسلام است، اما سید قطب زمانی که جامعه کنونی را با وصف جاهلیت لکه‌دار می‌کند، در تصورش چنین بود که دعوت و نظام اسلامی مورد نظرش را از گذشته به آینده و از پشت سر به پیش رو منتقل می‌کند.... نوع موضع در قبال کل حرکت دعوت اسلامی یا جزئیات آن هرچه می‌خواهد باشد. ولی بر ما لازم است منطق داخلی و سیاق این دعوت و چگونگی پی ریزی ذهنیتِ فراخوانندهٔ به خویش و چگونگی جهش دادن آن به وسیله انگیزه‌های خود را که این دعوت در پی آن بوده درک کنیم. این منطق را بر اساس فلسفه منادی اسلام که سلفی و بازگشتی [رجوعی و نه ارتجاعی] و مقاوم و مبارز و دارای نگاهی به آینده است، می‌توان درک کرد.[21]



سید قطب در کتاب خصائص التصور الاسلامی، دوگانگی ای متعادل و متوازن بین اراده گسترده الهی و اراده محدود انسانی و بین عبودیت مطلق انسان به خدا و مقام انسان در هستی برقرار کرده است، ولی در معالم فی الطریق که آخرین کتاب اوست، به طور قاطع هرگونه سازش و توازن بین دین و تمدن جدید را رد می‌کند و تمدن جدید را جاهلیتی می‌نامد که باید نابودش کرد. محمود امین العالم در نقد این نگرش می‌گوید:

این تصویر دوقطبی و دوگانه که شما (سید قطب) عرضه می‌کنید تنها طرف الهی را لحاظ می‌کند، به ویژه زمانی که با گسترش افراطی به «برپایی ملک و مملکت خدا» فرا می‌خواند. این به معنای حذف ارزش فکری انسان و نشاندن خدا به جای انسان است. این نگرش، خدا و انسان و لاهوت و ناسوت را دو طرف نزاعی تاریخی قرارداده است و این با آیین تعارض دارد و گذشته از آن، این حقیقت بدیهی را فراموش کرده که «حکومت خدا» بدون وجود بشر امکان تحقق ندارد. و این انسان‌ها آیا در حقیقت حاکمیت الهی و به تعبیر دیگر در تفسیر آیات و احادیث و نیز روش اجرا و عملی کردن آن اختلاف نظر ندارند؟ آیا چنین اختلاف نظری در طول تاریخ اسلام و حتی امروزه پدید نیامده و نمی‌آید؟ آیا نوع و روش حکومت از یک حاکم اسلامی تا حاکم اسلامی دیگر متفاوت نیست؟ آیا جز این است که هر کدام از آن دو به رغم تفاوت روش و منششان به نام اراده و شریعت خدا حکومت می‌کنند؟[۲۲]

اما حسن حنفی ایده سیدقطب را از راه توضیح تفاوت معرفت شناختی دو جریان عمده سلفی و لاییک مورد تحلیل قرار می‌دهد:

سلفی‌ها با لاییک‌ها اختلاف روشی دارند. سلفی‌ها روش نزولی را به کار می‌گیرند، یعنی روش نص گرایی که از نص به واقعیت می‌رسد و حقیقت مطلق را از ظاهر نص می‌گیرد تا بر واقعیت جزئی تطبیق دهد... این روش نص را از سیاق خود خارج می‌کند. حقیقت از دید سلفی‌ها داده‌ای پیش‌ساخته و از پیش تدوین‌شده در نصی است فراتاریخی و فرازمانی و فرامکانی و روشن و بیَ نیاز از تفسیر و تأویل و تأمل و نظر. تمام نص محکمات بوده و متشابهاتی در آن نیست، زیرا نص مربوط به افعال بندگان و احکام آن شک و تردید برنمی دارد... عیب این روش آن است که نص را برای کوبیدن و رد و طرد و حتی تغییر واقعیات به کار می‌گیرد، چرا که آشتی‌ای بین حق و باطل، ایمان و کفر، هدایت و گمراهی و اسلام و جاهلیت نمی‌بیند. این روش را در نوشته‌های مودودی، در شرایطی که مسلمانان در هند تحت ستم شدید بوده‌اند و نیز در آخرین نوشته‌های سید قطب، زمانی که تحت ستم و شکنجه در زندان بود، مشاهده می‌کنیم. واقعیت همه‌اش خطا و گمراهی و بهتان نیست. واقعیت در برخی ابعادش میدان فطرت و حس سلیم و طبیعت خیرگراست. واقعیت نیازمند تکمیل است و نه طرد و نیازمند اصلاح است نه انهدام... روش اسلام نیز در تعامل با واقعیت موجود در شبه جزیره عربستان و با یهودیت و مسیحیت و حنفیت، این بود که دین ابراهیم را به سوی کمال و پیشرفت سوق داد: «الیوم أکملت لکم دینکم و أتممت علیکم

نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً». [۲۳-۲۴]

۳. جماعت

سید قطب معتقد بود خیزش اسلامی میسر نیست جز از راه «جماعت انداموار جنبشی» یا «گروه مؤمن» یا «نسل قرآنی یگانه»ای که به نسل نخست صحابه تأسی کنند، نسلی که «تنها از سرچشمه سیراب شده و در تاریخ شأنی یگانه دارد». [۲۵] این جماعت تجسم عقیده است، زیرا زمانی که یک انسان به این عقیده ایمان می‌آورد، وجود جامعه اسلامی ـ به لحاظ حکمی ـ آغاز می‌شود و زمانی که شمار مؤمنانِ به این عقیده به سه تن می‌رسد جامعه اسلامی عملاً پدید آمده است. سه تن، ده تن و ده تن، صد تن و صد تن، هزار تن و هزار به دوازده هزار و... می‌رسند و وجود جامعه اسلامی آشکار و رسمیت یافته می‌شود». [۲۶] و از آن رو که «جاهلیت تنها در حد نظریه‌ای محدود نمی‌شود و در «جماعتی جنبشی» تجسم می‌یابد»، بنابراین تلاش برای از بین بردن آن نیز جز «با برپایی جماعتی جنبشی و انداموار که مبانی نظری و سازمانی قوی‌تری داشته باشند» [۲۷] تحقق نمی‌یابد. کافی است بدانیم که کتاب معالم فی الطریق که سید قطب در محاکمه‌اش آن را خلاصه آرای خود دانست که بر اساس آن سازمان را رهبری می‌کرده، چیزی جز برنامه‌کاری و پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» نبود.

سید قطب معتقد بود این گروه پیشتاز و پیشگام باید از سویی بریده از جامعه جاهلی باشند تا بتوانند از شاخص‌های جاهلی رها و پیوسته به تعالیم اسلام باشند و از سویی دیگر نوعی ارتباط با جاهلیت سایه‌گستر بر جامعه‌شان داشته باشند که هدف از آن تبلیغ ایده‌شان و برآوردن نیازهای مادی ضروری است. از دیدگاه وی این جماعت مراحل متعددی را پیش رو دارد و هر مرحله‌ای ابزارهایی متناسب با آن دارد، و در مرحله نهایی چاره‌ای جز حرکت به سمت فروپاشیدن جاهلیت از رهبری بشریت نیست.

سید قطب این جماعت را از درافتادن در چاهی که دشمنان با طرح پرسش از چگونگی سازماندهی جامعه برایش کنده‌اند برحذر می‌دارد، زیرا مهم از نظر او این است که چنین گروه پیشگامی که حاملان و عاملان احکام دین هستند پدید آید. زمانی که این مرحله پشت سر گذاشته شد، آن‌گاه بر اساس فهم درستی که اینان از اسلام دارند، با واقعیات رویارو خواهند شد:

> بسیاری از مدعیان زیرکی و حاکمان، از اسلام گرایان دربارهٔ برنامه‌های فرهنگی و سیاسی‌شان خواهند پرسید. به همه آنان می‌گوییم: برنامه ما الهی، قرآنی و نبوی است و شما همگی بدون برنامه و فلسفه و تنها با طغیان و طاغوت بر ما مسلط شده‌اید. به زودی ما به قدرت خواهیم رسید و خواهید دید که ما چه برنامه و فلسفه‌ای برای حکومت داریم؛ اما پیش از آن با ذکر جزئیات و ورود به چالش‌هایی که تنها به سود جاهلیتِ رایج زیرک است،



خود و فرصت خود را تباه نمی‌کنیم.[۲۸]

آماده سازی پیشگامان دو مدخل (ورودی) دارد: نخست از راه عقیدتی که در شکل‌دهی آگاهی و ساخت ذهنی‌شان بر اساس عقیده نمود می‌یابد. این کار تنها در سطح نظری نخواهد بود، بلکه دریافتی است برای اجرا و عمل. سید قطب این فرایند را یکی از ویژگی‌های دوره مکه می‌داند که سیزده سال به درازا کشید و دغدغهٔ نخست آن پایه گذاری عقیده و تجسم بخشیدن آن با جنبش جماعتی مؤمن بود. این دوره، دوره پایه گذاری عقیده در عین عزلت از شکل دهی عملی جنبش اسلامی و پی ریزی واقعی جماعتی مسلمان نبود. این مرحله، مرحلهٔ دریافت نظریه و تحقیق در آن نبود. دورهٔ مکه دوره سازندگی زیربنایی عقیده و جماعت و جنبش و وجود بالفعل ـ به طور یکجا ـ بود. در هر زمان دیگری هم که بنا باشد چنین سازندگی ای انجام شود باید همین مسیر پیموده شود؛[۲۹]

ورودی دوم، سازمانی است و این مرحله رویارویی و جهاد ضد طاغوت‌های جامعهٔ جاهلی است. همان گونه که در دوره مدینه اتفاق افتاد که ده سال به درازا کشید و دارالاسلام به عنوان جامعه‌ای فعلیت یافته که پیرو حاکمیت الهی است و تمام امورش بر اساس شریعت سامان یافته و تنها بر پایهٔ عقیده بناشد و نه بر پایه جنسیت و زمین و رنگ و زبان و منافع زمینی نزدیک و مرزهای اقلیمی سخیف. در این مرحله بر مسلمانان، زن و مرد، واجب است که اقدام به جهاد کنند برای از بین بردن همه انواع و شکل‌های دشواری‌ها و فشارهایی که حکومت‌ها و نظام‌های جاهلیِ مانع از ترویج عقیده تحمیل می‌کنند.

سید قطب،«جماعت مؤمن» را به پیمودن این راه دعوت می‌کند و وضعیت دعوت نخستین اسلامی در متن محیط شرک و جاهلیت را به یادشان می‌آورد:

> زیرا دعوت در عهد نخستش وضعیتی قوی‌تر و بهتر از وضع کنونی ما نداشت... دعوت، ناشناخته و منفور جاهلیت و محصور در تنگهٔ مکه و مطرود جاه مداران و قدرتمندان مکه و غریب در تمام جهان زمان خویش و احاطه شده از سوی امپراتوری‌های بزرگ و سرکشی بود که تمام مبادی و اهداف آن را انکار می‌کردند، اما با این حال قوی بود، چنان که امروز نیز قوی است و فردا نیز قوی خواهد بود.[۳۰]

۴. روش (منهج)

مسأله «منهج» مفهومی اساسی و دغدغه‌ای مرکزی در مقولات گفتمان سید قطب است که نگرش او را تحکیم و تأکید می‌کند؛ از این رو منهج در دیدگاه سید قطب فراتر از نظریه‌ای صرف است. دغدغه او «نظریه‌ای نیست که با اما و اگرها تعامل برقرار می‌کند... بل منهجی است که با واقعیت

تعامل دارد».[۳۱] منهج‌ها هم در دو منهج کلی طبقه بندی می‌شود: منهج خدا و منهج انسان. منهج نخست انگارهٔ اعتقادی را می‌سازد و بر ایمان تکیه دارد و منهج دوم مسلمات و فرضیات و قضایا و قوانین را ریخت بندی می‌کند و بر برهان تکیه دارد. به این ترتیب نوعی تعامل بین دین و منهج برقرار می‌کند: «زیرا هر دین روشمند، از آن رو که انگاره‌ای اعتقادی است، منهجی برای زندگی است و عکس این قضیه نیز درست است... هر منهجی برای زندگی، خود دینی است».[۳۲] وی با عبارات و اوصاف متعددی از منهج یاد می‌کند: منهج اله، منهج قرآنی، منهج استوار، منهج الهی، منهج اسلامی، منهج ربانی، منهج مکی قرآن، منهج اندیشه و حرکت در بنای اسلام، منهج خدا برای زندگی بشری، منهج عملی و جنبشی جدی.



تعریف سید قطب از منهج، همان اسلام است:

> زیرا اسلام منهج زندگی است، زندگی بشری با همه مقومات آن. منهجی که شامل انگارهٔ اعتقادی‌ای می‌شود که ماهیت هستی را تفسیر می‌کند و جایگاه انسان را در این هستی تعیین می‌کند و هدف هستی انسانی او را مشخص می‌کند و شامل نظام‌ها و سازمان دهی‌های واقع‌بینانه‌ای می‌شود که از این انگارهٔ اعتقادی سرچشمه می‌گیرد و بدان استناد می‌یابد و سیمایی واقعی برای آن قرار می‌دهد که در زندگی بشر تجسم یافته است. همانند نظام اخلاقی و سرچشمه‌ای که این نظام از آن نشأت گرفته و مبانی ای که مبتنی بر آن است و قدرتی که از آن مدد می‌گیرد، و نظام سیاسی و شکل و خصایص آن و نظام اجتماعی و مبانی و مقومات آن. و نظام اقتصادی و فلسفه و تشکیلات آن و نظام بین المللی و روابط و پیوندهای آن.[۳۳]

۵. جامعه

از دیدگاه سید قطب، اسلام جز دو نوع از جوامع را نمی‌شناسد: جامعه اسلامی و جامعه جاهلی. جامعه اسلامی جامعه‌ای است که اسلام در ابعاد عقیده، عبادت، شریعت، نظام، خُلق و سلوک در آن پیاده می‌شود، نه آن جامعه‌ای که در بردارندهٔ گروهی از مردم باشد که خود را مسلمان می‌نامند ولی قانونشان، شریعت اسلام نیست؛ جامعه جاهلی هر جامعه‌ای غیر از جامعهٔ مسلمانان است. و به تعبیر دقیق‌تر، هر جامعه‌ای که عبودیت آن خالص و منحصر برای خدا نباشد. با این تعریف، همه جوامع موجود امروز بر روی زمین، جوامع کمونیستی و دوگانه پرست... و یهودی و نصرانی، جوامع جاهلی هستند.[۳۴] سید قطب «عقیده» را عنصر تمایزبخش جوامع جاهلی و اسلامی و حتی جوامع پیشرفته و عقب مانده می‌داند، زیرا روح پیشرفت هم عقیده است. «اما هنگامی که ماده ـ در هر شکلش ـ ارزش برتر به شمار آید... چه در شکل نظریه، چنان که در تفسیر مارکسیستی تاریخ آمده و چه در شکل

تولید مادی که در امریکا و اروپا دیده می‌شود»، چنین جامعه‌ای، جامعه‌ای عقب‌مانده... و یا به اصطلاح اسلامی‌اش جامعه جاهلی است.[۳۵]

سید قطب در پاسخ این پرسش که چنین جامعه‌ای (اسلامی) چه انگاره‌ای از نظام خود خواهد داشت، بر وجود ارتباط محکم بین ماهیت نظام اجتماعی و ماهیت انگاره‌های اعتقادی تأکید می‌کند، بلکه ارتباطی فوق‌العاده و حتی نوعی انبعاث پویا می‌بیند، انبعاث (سرچشمه گرفتن) نظام اجتماعی از انگارهٔ اعتقادی.[۳۶]

فقه نیز در سایه جامعه اسلامی می‌تواند پاسخ گوی مشکلات باشد: «فقه اسلامی امکان رشد و بالندگی و تکامل و رویارویی با مشکلات زندگی را ندارد جز آن‌گاه که جامعه اسلامی واقعی‌ای پدید آید که مشکلات زندگی را در برابر خود ببیند و در حالی که نخست به اسلام سر تسلیم فرود آورده‌اند، با آن تعامل برقرار کنند».[۳۷]

سید قطب از درگیر شدن به امور نظام پیش از برپایی جامعهٔ اسلامی برحذر می‌دارد و می‌گوید: زمانی که چنین جامعه (اسلامی)ای عملاً برپا شد، پایه‌های نظام اسلامی بر روی آن بنا می‌شود. چندان که این جامعه تا رسیدن به سن[اجرای] قوانینی که حیات واقعی اش در چارچوب مبانی کلی نظام اسلامی اقتضای آن را دارد، نفسی می‌کشد و ترتیب درستِ گام‌های منهج اسلامی واقعی و عملی و جدی همین است. برخی متدینان مخلص و شتابزده که در ماهیت این دین تأمل نکرده و ماهیت ربانی و استوار منهج آن را ـ که بر پایه حکم آن دانای حکیم و علم او به طبایع و نیازهای زندگی قرار دارد ـ نشناخته‌اند، گمان برده‌اند که عرضهٔ مبانی نظام اسلامی ـ و حتی قوانین اسلامی ـ بر مردم، پیمودن راه دعوت را بر مردم آسان می‌کند و این دین را در چشم مردم محبوب‌تر می‌گرداند، در حالی که این نظر و صاحبان آن بسیار شتابزده هستند.[۳۸]

جامعه اسلامی از دیدگاه سید قطب مخالف با جوامعی است که نظام‌های پنج‌گانه غربی ـ در اندیشه مارکس ـ به خود دیده‌اند، یعنی نظام دورهٔ کمون اولیه، برده داری، اقطاعی، سرمایه‌داری و سوسیالیسم که در راه کمونیسم است، زیرا جامعهٔ اسلامی به عکس نظام‌های غربی که به تناسب شرایط تاریخی معینی پدید آمده‌اند، از آغاز پیدایی‌اش مبتنی بر شریعت الهی کاملی است. جامعهٔ اسلامی شریعت را نساخته است، بلکه شریعت است که جامعه اسلامی را ساخته است. بر عکس قوانین زمینی ای که جوامع ما تولید کرده‌اند، شریعت اسلامی بر چهار ویژگی استوار است که آن را بر ایجاد جامعهٔ اسلامی توانا می‌سازد. نخست، ساختهٔ خدایی است که ماهیت آفریده هایش را می‌شناسد و شریعت او متناسب با مقومات (عناصر) بشری و عمومی مشترک و اصول ثابت فطرت است؛ دوم، این شریعت در شکل مبادی کلی و عامی آمده است که اجرا شدن و انشعاب در جزئیات

نوشونده و احوال متغیر را برمی تابد؛ سوم، این مبادی عام شامل همهٔ مبانی حیات انسانی ـ فرد و جامعه و دولت و روابط بین‌المللی و زندگی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی ـ می‌شود؛ چهارم، مبادی اجتماعی ای که شریعت بر پایه آنها قرار دارد، پیشرو است و بشریت را به جلو حرکت داده است و هنوز هم بر ایفای این نقش تواناست، زیرا هماره از اوضاع اجتماعی موجود پیشی گرفته است.[۳۹]

سید قطب برخی ویژگی‌های جامعه اسلامی را چنین برمی شمارد: جامعهٔ اسلامی جامعه‌ای آزاد، باز و دارای همه عقاید و مذاهب و آرایی است که در سایه آن زندگی می‌کنند و اجبار از عناصر تشکیل و بقای آن نیست.[۴۰] جامعهٔ اسلامی جامعه‌ای ربانی است. نظام آن ربانی و مبتنی بر عقیدهٔ اسلامی و در عین حال برخوردار از تولیدات تجارب بشری است. مبتنی بر عدل مطلق است و شورا در آن مبنای حکومت است و از تجارب بشری و راهکارهای اجرایی آن در وصول به این دو هدف استفاده می‌کند: عدالت و شورا.[۴۱]



با تفصیل بیشتر مسائلی چون عدالت اجتماعی، حکومت، زن و اقلیت‌ها می‌توان سیمایی روشن‌تر از آنچه سیدقطب از الگوی اجتماعی خود ترسیم کرده مشاهده نمود.

الف) عدالت اجتماعی: سید قطب در ضمن نگرش شمولی اش به اسلام به این مسأله پرداخته است. وی عدالت اجتماعی را مبتنی بر سه پایه می‌داند: آزادی درونی متکی بر رهایی از ارزش‌های مال و جاه و حسب و نسب و شهوات، برابری انسانی، مسؤولیت و تعهد اجتماعی مبتنی بر نظام زکات و احسان و تربیت اخلاقی.

از نظر سید قطب، اسلام برابری اقتصادی به معنای لفظی اش را تحمیل نمی‌کند، زیرا کسب ثروت تابع استعدادهای نابرابراست. بنابراین عدالت مطلق اقتضای تفاوت در رزق را دارد که در آن برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر برترند و البته عدالت انسانی ای در آن حاکم است که با فراهم آوردن فرصت‌های برابر برای همگان تحقق می‌یابد؛ از این رو، در برابر فرد، نه حسب و نسب و نه اصل و جنس و نه هیچ یک از قیود دیگر، هیچ کدام مطرح نیست.[۴۲] مالکیت فردی در نظر سید قطب، اساساً وظیفه‌ای اجتماعی است که فرد به نیابت از جامعه‌ای که خداوند آن را در روی زمین جانشین خود قرار داده است، حیازت [ثروت هایی] را به عهده می‌گیرد و مالکیت او مطابق با ضوابط و معیارهایی مانند عدم افراط و تفریط است؛ اما سرچشمه نیرو و آب چشمه‌ها و اماکن عام المنفعه را افراد نمی‌توانند محصور و تملک کنند. این منابع با توجه به ارتباطی که با مصالح و منافع جامعه دارند به عنوان دارایی‌های عمومی جامعه مورد استفاده عمومی باقی می‌ماند.

سید قطب مهم‌ترین ضوابط و اصول توزیع ثروت را، مالیات متفاوت، تأمین اجتماعی، زکات،

همیاری، تحریم ربا و اجرای قانون «از کجا آورده‌ای؟» می‌داند.[۴۳]

ب) مسأله حکومت: سید قطب شورا را نوع حکومت قطعی اسلامی می‌داند و معتقد است شیوهٔ حکومت در اسلام در قالب خاصی مشخص نشده است، زیرا مسأله نوع حکومت مربوط به نظم اجتماعی است که بسته به نیازهای هر عصر و زمان و مسائل و سازوکارهای آن به گونه‌ای خاص سامان می‌یابد.

ج) مسأله زن: از دید وی، اسلام به لحاظ جنسیت و حقوق انسانی، برابری کامل بین زن و مرد برقرار کرده است. «و برتری ای برای یکی بر دیگری قرار نداده است، جز در امور پیچیده مربوط به استعداد و تمرین، که هیچ کدام بر حقیقت وضع انسانی این دو جنس تأثیر نمی‌گذارند. بنابراین هر جا که این دو به لحاظ استعداد و خصلت و مسؤولیت برابر باشند، حقوق برابر دارند و هرجا که تفاوت داشته باشند به تناسب وضع خود شأنی متفاوت خواهند داشت».[۴۴]

زن و مرد به لحاظ دینی و معنوی و نیز از جهت شایستگی برای مالکیت و تصرف اقتصادی برابرند. و اصل همین است. اما در برخی فروع عملی مانند میراث و شهادت قضایی، ترجیح مرد بر زن، ریشه در اختلاف مسؤولیت‌ها و استعدادها دارد، زیرا دو برابر بودن سهم مرد نسبت به سهم زن، به سبب مسؤولیتی است که مرد در زندگی اش بر عهده دارد، مانند دادن نفقه به زن و فرزندانش. در شهادت قضایی نیز برابر بودن شهادت دو زن با شهادت یک مرد از آن روست که در نظر شارع «زن به حکم وظیفهٔ مادری اش بیشتر بعد عاطفی و انفعالی در درونش رشد می‌یابد، چنان که در درون مرد، بیشتر بعد تأمل و تفکر پرورش می‌یابد... بنابراین اگر زنی، ماجرا را فراموش کرد و بناحق تحت تأثیر قرار گرفت زن دیگر آن را به یادش می‌آورد».[۴۵]

درباره حق کار و کسب زن، نظر سید قطب این است که اسلام«برای زن این حق را در صورت نیاز قرارداده، ولی حق خانه داری را بر آن ترجیح داده است، زیرا اسلام زندگی را بزرگ‌تر از حد مال و جسم و اهداف آن را بالاتر از صرف خوردن و آشامیدن می‌داند، به زندگی از ابعاد گوناگون آن می‌نگرد و برای افراد جامعه وظایف متفاوت ـ و در عین حال مکمل و هماهنگ ـ قائل است.[۴۶] سید قطب تأکید می‌کند: «زمانی که زن از وظیفهٔ اساسی اش که تربیت نسل جدید است دست بکشد و خود او ـ یا جامعه‌اش ـ ترجیح دهد که مهمان دار هتل یا کشتی یا هواپیما باشد... چنین چیزی نشانه پس ماندگی تمدنی... یا همان جاهلیت است».[۴۷]

د) اقلیت‌های مذهبی: موضع سید قطب در قبال اهل کتاب یا اهل ذمه ـ آن گونه که از تفسیرش از آیات مربوط به اهل کتاب و اهل ذمه (در تفسیر فی ظلال القرآن) برمی آید ـ موضعی تند و شدید است. تندی این موضع تا حد جداسازی کامل بین صف مسلمانان و هر صف دیگری است که پرچم

خدا را برنیفراشته و از رهبری رسول خدا پیروی نمی‌کند و به جماعتی که نماد حزب خدا هستند نمی‌پیوندد. می‌توان گفت که سید قطب در این موضع کاملاً تک است و کسی را موافق با او نمی‌توان یافت. بر اساس دیدگاه قطب، اسلام برای اهل کتاب و ذمه در مقابل پرداخت جزیه که مالیاتِ معافی‌شان از جهاد است، امنیت و آزادی عقیدتی و آزادی فعالیت‌های دینی آنان را تأمین و به مهربانی و نیکی با آنان امر می‌کند؛ اما از آن رو که اهل کتاب اصحاب عقاید جاهلی هستند، بر مسلمانان واجب است با آنان بجنگند تا آنان تسلیم شوند و جزیه بپردازند و در ذمهٔ اسلام در آیند، پس از آن به حال خود رها می‌شوند. مفهوم این سخن آن است که اسلام در عین این که حق برخورداری اهل کتاب از امنیت و حمایت و آزادی عقیده و فعالیت دینی و برخورداری از رحمت و عطوفت در جامعهٔ اسلامی را به رسمیت شناخته تا زمانی که آنان به لحاظ درونی آزاد نشده‌اند، حق برابری کامل برایشان قائل نیست. وی معتقد است آنچه مانع رهایی درونی آنان می‌شود، وجود نظام‌های طاغوتی است؛ از این رو به محض فروپاشی و سرنگونی این نظام‌ها، آنان خود به خود درک خواهند کرد که پیش از این در گمراهی به سر می‌بردند و به زودی با نور اسلام هدایت خواهند شد.[۴۸] اما تا آن زمان باید جزیه بپردازند و از برابری کامل برخوردار نباشند و به تبع آن حق بر عهده گرفتن مناصب حکومتی را در دولت اسلامی ندارند.

هـ) نقش و جایگاه مردم: نقش مردم در نظام سیاسی اسلامی یا حاکمیت اسلامی از نظر سید قطب این است؛ که مجریان شریعت را انتخاب کنند. «اما کسی که به اجرای قانون اقدام می‌کند، قانون‌گذار نیست، تنها مجری است. او حق اقدام به اجرا را از طریق انتخاب مردم ـ که او را برمی گزینند ـ به دست می‌آورد. اطاعت واجب از او اطاعت از شخص او نیست، بلکه اطاعت از شریعت خداست که وی به اجرای آن اقدام کرده است و در صورت تجاوز از شریعت خدا حق اطاعت بر مردم ندارد. پس اگر اختلافی بر سر یکی از امور اجرایی پدید آمد، حکم مسأله همان است که شریعت گفته است».[۴۹]

وی در جای دیگر ویژگی‌های نظام الهی را برمی شمرد و به عدم انحصار حکومت در دست گروه و اشخاص معین و برابری مردم در حقوق اشاره می‌کند: ما به نظامی فرامی خوانیم که در آن حاکمیت تنها از آن خداست نه برای فردی از بشر و طبقه و جماعتی معین. به این ترتیب برابری حقیقی برقرار می‌شود. در چنین حکومتی، حاکم حقوقی فزون‌تر بر حقوق فرد عادی مردم نخواهد داشت و شخصیت یا شخصیت‌های مقدسی بالاتر از سطح قانون نخواهند بود. محکمه‌های ویژه‌ای برای مردم و محکمه‌های ویژه‌ای برای وزیران یا غیر وزیران وجود نخواهد داشت. در چنین نظامی حاکم کل با هر کدام از افراد مردم در برابر دستگاه قضایی بدون تبعیض و برتری خواهند ایستاد. ما به نظامی فرامی‌خوانیم که همه شهروندان را از حق عمومی ثروت‌های عمومی برخوردار کند، زیرا مالک



اصلی این ثروت، جماعت (جامعه) است که به جانشینی خدا مالک آن شده است.[۵۰]

و) خاستگاه مشروعیت نظام اسلامی: یکی از ویژگی‌هایی که سید قطب برای نظام اسلامی برمی شمرد ربانیت است. این ویژگی وجه تمایز و تفرد نظام اسلامی از دیگر نظام هایی است که بشر شناخته و از آن جمله نظام تئوکراسی (یزدان سالاری) است که حاکم در آن قدرتش را یا از رجال دین و یا از طریق حق الهی به وصف ظل الله (سایه خدا) در زمین می‌گیرد. نظام اسلامی از نظام یزدان‌سالار هم متمایز است، زیرا حاکم در نظام اسلامی، قدرتش را از رجال دین (روحانیون) نمی‌گیرد و با ادعای حق الهی نیز حکومت را به دست نمی‌گیرد. حاکم در نظام اسلامی، حق عهده‌داری حکومت را از راه بیعت آزادانه کسب می‌کند وحق اطاعت دیگران از خویش را هم تنها از طریق اجرای شریعت خدا به‌دست می‌آورد. تفاوت بزرگی بین این مبنا و مبنای نظام تئوکراتیک -چنان که اروپا شناخته و تجربه کرده- وجود دارد، ربانیت در نظام اسلامی، ربانیت شریعت است و نه ربانیت امرا و حاکمان.[۵۱]

خلاصه و نتیجه گیری

۱. تعارض کامل بین دو ایده و دو انگاره و دو جامعه و دو حقیقت به نام اسلام و جاهلیت، ایمان و کفر، حق و باطل، خیر و شر، حاکمیت خدا و حاکمیت بشر و خدا و طاغوت وجود دارد و هیچ راهی هم برای مصالحه و وساطت بین این دو طرف وجود ندارد. از این رو هیچ کدام از این دو جز با از میان برداشتن دیگری بقا نمی‌یابد. بنابراین چالش‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی موجود در جهان معاصر که قالب نزاع شرق و غرب، شمال و جنوب و مرکز و پیرامون یا روابط سلطه و وابستگی را به خود گرفته، هیچ اهمیتی ندارد. تنها محور چالش، چالش عقیدتی بین حکومت اسلامی آرمانی و حکومت‌های جاهلی موجود است. «حقیقت مسأله، مسأله کفر و ایمان، شرک و توحید و جاهلیت و اسلام است و این نکته باید روشن باشد.»[۵۲]

۲. جهان معاصر و از آن جمله جهان اسلام، امروزه در جاهلیتی جدید به سر می‌برد، این جاهلیت همانند جاهلیتی است که پیش از اسلام وجود داشت، زیرا جهان معاصر به خلاف آنچه خدا نازل کرده، حکم می‌کند و قوانین تابع اراده بشر -و نه شریعت خدا- است و منکر دو اصل اساسی ای است که دعوت اسلام به هدف تحکیم و اقامه آن دو آمده است و آن الوهیت خدا در برابر الوهیت بشر و دوم حاکمیت خدا علیه حاکمیت انسان‌هایی است که به جای خدا یکدیگر را پرستش می‌کنند. حتی نظام‌های اسلامی در کشورهای اسلامی را نمی‌توان نظام هایی حقیقتاً اسلامی دانست، زیرا تنها نام اسلام و شعار اسلام را یدک می‌کشند و در قوانین اساسی فرد به لحاظ نظری «اسلام» را دین رسمی

دولت و یا منبع اساسی قانون‌گذاری قرارمی دهند، اما این نظام‌ها و حکام آنها از طاغوت هایی هستند که در عرصه واقعیت در نفی و طرد این دو اصل می‌کوشند.

۳. منهج اسلامی از همه نظام‌های بشری (لیبرال، سرمایه داری و توتالیتر کمونیستی) متمایز و متفرد است، زیرا «تنها در این منهج(الگو) است که انسان‌ها از عبادت یکدیگر رها شده و تنها به بندگی خدا درمی آیند و تنها از خدا دستور می‌گیرند و فرمان می‌برند و اقرار به حاکمیت هر کس جز خدا را رد می‌کنند و مشروعیت هر وضعیتی را که مبتنی بر این قاعده نباشد برنمی‌تابند و این چیز بسیار تازه‌ای است که ما داریم و بشریت هنوز آن را نشناخته است.

۴. این الگو، اعلام عمومی رهایی انسان در روی زمین است، چرا که رهبری و پیشوایی انسان غربی بر بشر رو به نابودی است، نه از آن رو که دوره تمدن غربی به سر رسیده یا به لحاظ اقتصادی و نظامی ضعیف یا به لحاظ مادی ورشکسته شده است، بلکه برای آن که فاقد دارایی و موجودی «ارزش هایی» است که اجازه رهبری به او بدهد. جهان امروز نیازمند رهبری است که در عین دارا بودن توسعه و رشد تمدنی مادی‌ای که بشر از راه نبوغ ابداع‌گر مادی اروپایی بدان دست یافته، بشر را به مدد روشی اصیل و ایجابی و واقع گرا به ارزش‌های جدید و کامل‌تری تجهیز کند و تنها اسلام است که این ارزش‌ها و الگو را در اختیار دارد.



۵. این الگو، بیانیه‌ای نظری، فلسفی و سلبی نیست، بلکه واقع گرا و ایجابی است، که باید در سیمای نظامی تحقق یابد که بر اساس شریعت خدا بر مردم حکم می‌راند و با واقعیت بشری که لبریز از انگاره‌های اعتقادی منحرف و باطل و گردنه‌های مادی و سیاسی است، رویارو شود.

۶. ماهیت معرکه موجود، صلیبی است و نه سیاسی و اقتصادی، «زیرا هدف اسلام هیچ گاه تحقق ناسیونالیسم عربی یا عدالت اجتماعی و یا حاکمیت اخلاق نبوده است. اگر مسأله چنین بود، خداوند در یک چشم بر هم زدنی اینها را تحقق می‌بخشید؛ اما هدف برپایی جامعه اسلامی است که احکام قرآن حرف به حرف در آن اجرا شود. نخستین این احکام این است که حکومت از آن خود خدا است و نه برای هیچ یک از بشر. و اگر حاکم، انسان ـ هر انسانی که ـ باشد با خدا در سلطه‌اش نزاع کرده است. حتی خود مردم حق حکومت بر خود ندارند، زیرا خداست که ملت‌ها را آفریده و خود بر آنان حکومت می‌کند».[۵۳]

۷. نخستین و اساسی‌ترین وظیفه در اجرای منهج اسلامی، دگرگون سازی این جوامع جاهلی است. «وظیفه ما تغییر ریشه‌ای این واقعیت جاهلی است. این واقعیت به گونه‌ای اساسی با منهج (روش) و تصور(انگاره) اسلامی برخورد و نزاع دارد».[۵۴]

برای تحقق این وظیفه باید «جماعتی جنبشی» از میان فرزندان پیشتاز «تمدن مؤمنه» شکل

گیرد تا تجربه اسلامی نخست را به تمامی ـ یعنی در جزئیات و مراحل آن ـ احیا کنند. این تجربه در مرحله نخست مشابه دوره سیزده ساله مکه و با جهاد درونی و کنار زدن پرده‌های نفاق و نوعی انقلاب فرهنگی و ناقض طاغوت‌های حاکم و اقامه کننده حاکمیت الهی خواهد بود و پس از آن، مرحله دوم که مشابه دوره ده ساله مدینه است فرا می‌رسد که در این دوره دولت اسلامی برپا می‌شود.

این جماعت پیشتاز و پیشاهنگ و جنبشی باید از شیوه‌ها و ابزارهای متناسب با چهره هایی از جاهلیت که فراروی خود دارند، استفاده کنند. «پس هرگاه جاهلیت در شکل انگاره‌های اعتقادی نمود یافت که نظام هایی عملی بر پایه آن بنا شده باشد و قدرت‌های مادی از آن حمایت کنند، جماعت جنبشی با ابزار بیان به تصحیح عقاید و انگاره‌ها و با ابزار قدرت و جهاد به محو نظام‌ها و قدرت‌های استوار بر آن اقدام خواهند کرد».[۵۵]

پی‌نوشت‌ها*

۱. عادل حموده، سید قطب، من القریة الی المشنقة (قاهره: سیناللنشر، چاپ سوم، ۱۹۹۰) ص ۱۱۶.

۲. معالم فی الطریق، الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الکلابیة (بی‌جا: ۱۱، بی‌تا) بی‌جا، ص ۱۱۸.

۳. مستقبل الثقافة فی مصر (الدار السعودیة للنشر و التوزیع، بی تا) ص ۳۲ـ۳۳.

۴. همان، ص ۲۰ـ۲۱.

۵. نشریة الاهرام (۱۷ مه ۱۹۳۴) ص ۱۷.

۶. الخطاب والایدیولوجیا، ص ۹۱.

۷. معالم فی الطریق، ص ۹۱ـ۹۲.

۸. همان، ص ۲۴ـ۲۵.

۹. همان، ص ۴۶ـ۴۷.

۱۰. همان، ص ۴۸.

۱۱. همان، ص ۴۹.

۱۲. همان، ص ۱۲۴.

۱۳. همان، ص ۹۶.

۱۴. همان، ص ۲۷.

۱۵. حسن حنفی، الحرکات الدینیة المعاصرة (قاهره: مکتبة مدبولی، بی‌تا) ص ۲۳۹.

۱۶. فی ظلال القرآن (داراحیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۷ ـ ۱۹۵۲) ج ۷، ص ۲۳۸ـ۲۳۹.

۱۷. همان.

۱۸. معالم فی الطریق، ص ۱۳۵.

۱۹. رضوان السید، «زیست‌گاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر»، پگاه حوزه، ش ۲۲، ص ۱۷.

۲۰. همان.

۲۱. طارق البشری، الحرکة السیاسیة فی مصر (۱۹۴۵ ـ ۱۹۵۲م) ـ (قاهره: دارالشروق، ۱۹۸۳) ص ۵۶.

---

* در ارجاعات مربوط به سید قطب، به دلیل کثرت، نام مؤلف نیامده است.



۲۲. محمود امین العالم، الوعی و الوعی الزائف فی الفکر العربی المعاصر (قاهره: دارالثقافة الجدیده، ۱۹۸۶) ص ۲۶۲.

۲۳. مائده (۵) آیه ۳.

۲۴. حسن حنفی، الدین والثقافة والسیاسة فی الوطن العربی (قاهره: دار قبا للطباعة والنشر، ۱۹۹۸) ص ۲۸۹ ـ ۲۹۰.

۲۵. همان، ص ۱۱۸.

۲۶. همان، ص ۱۴.

۲۷. سید قطب در کتاب هذاالدین، راه تحقق حاکمیت را شکل‌گیری «گروهی مؤمن» و در کتاب معالم فی الطریق و شکل‌گیری «جماعتی جنبشی اسلامی» می‌داند.

۲۸. رضوان السید، «مراحل گفتمان اسلامی در پاسخ به چالش‌های یک قرن»، هفته نامهٔ پگاه حوزه، ش ۱۶، ص ۳.

۲۹. همان، ص ۱۷، ۱۹، ۲۱.

۳۰. همان، ص ۱۵۵ ـ ۱۵۶.

۳۱. همان، ص ۲۳.

۳۲. المستقبل لهذاالدین، ص ۱۴.

۳۳. همان، ص ۳.

۳۴. معالم فی الطریق، ص ۸۸ ـ ۹۲.

۳۵. همان، ص ۱۰۹.

۳۶. المستقبل لهذا الدین، ص ۱۲.

۳۷. الاسلام و مشکلات الحضاره، ص ۱۸۳.

۳۸. معالم فی الطریق، ص ۳۶.

۳۹. «طبیعة المجتمع الاسلامی»، مجموعه مقالات نحو مجتمع اسلامی، ص ۶۲ ـ ۹۱.

۴۰. «مجتمع عالمی»، مجموعه مقالات نحو مجتمع اسلامی، ص ۱۳۵.

۴۱. همان، ص ۱۳۶.

۴۲. همان، ص ۲۹.

۴۳. همان، ص ۱۷۹ ـ ۱۸۱.

۴۴. همان، ص ۴۷.

۴۵. همان، ص ۴۹.

۴۶. همان، ص ۵۱.

۴۷. معالم فی الطریق، ص ۱۱۲.

۴۸. همان، ص ۱۱۴.

۴۹. دراسات اسلامیة (قاهره: مکتبة لجنة الشباب المسلم، ۱۹۵۳) ص ۱۶ ـ ۱۷.

۵۰. همان، ص ۸۱ ـ ۸۲.

۵۱. نحو مجتمع اسلامی، ص ۱۳۶ ـ ۱۵۲.

۵۲. معالم فی الطریق، ص ۱۵۸.

۵۳. همان، ص ۵۶.

۵۴. همان، ص ۱۹.

۵۵. همان، ص ۶۱.



مشروعیت و مقبولیت؛ تناقض یا تطابق

تاریخ دریافت: ۸۱/۱۰/۴ تاریخ تأیید: ۸۱/۱۱/۲۵

محمد فیوجی *

مشروعیت اساسی‌ترین و قدیمی‌ترین مسألهٔ حاکمیت‌ها در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر بوده و هست. مهم‌ترین مسأله در حوزهٔ بحث مشروعیت سیاسی، الهی یا مردمی بودن مشروعیت است؛ ناهمسازه‌ای حل ناشدنی که نیروی عظیمی از افکار و اندیشه‌ها را صرف خویش کرده است.

در نوشتار حاضر سعی بر آن است تا با باز خوانی مفاهیم اساسی این بحث از زاویه و دیدگاهی نو و با تبیین خیالی بودن ناهمسازهٔ فوق، این بحث‌ها را که از محل نزاع خارج گردیده، از نو سازماندهی کند.

واژه‌های کلیدی: مشروعیت، مقبولیت، کارآمدی.

مقدمه

زیستن برای انسانِ تنها، نه زحمت فرمان‌برداری و نه لذّت فرمان‌روایی دارد ولی آن‌گاه که برای زندگی بهتر و آسان‌تر در کنار همنوعان خویش قرار گیرد و در شبکه‌ای از ارتباطات انسانی «می‌داند که نسبت به برخی از همتایان خود قوی‌تر و نسبت به برخی دیگر ضعیف‌تر است؛ تنها در آنارشی

---

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و پژوهشگر.

کامل او می‌تواند موجب وحشت ضعیف‌ترها و قربانی قوی‌ترها باشد... از این روی، همه جا و همواره، اکثریت انسان‌ها از وحشت انداختن ضعیف‌ترها چشم‌پوشی می‌کنند تا وحشت کمتری از قوی‌ترها داشته باشند».[۱] و این فرمول جهانی نظم اجتماعی و آغاز داستان حاکمیت است.

«حاکمیت، همانند جنگ‌افزار، در اصلْ دفاعی در مقابل دو وحشت بزرگ‌تر انسانیت است: آنارشی و جنگ»[۲] و در عین حال خود آغاز دور جدیدی از وحشت است؛ وحشتی به مراتب عظیم‌تر و عمیق‌تر؛ وحشت توده‌ها از حاکمیت و وحشت حاکمیت از رعایایش. وحشت توده‌ها از این است که حاکمیت، پس از استقرار، بنا به ماهیت آن که میل به گسترش و تعمیق حوزهٔ نفوذش دارد، تا حوزهٔ حقوق شخصی و خصوصی او نیز پیش آید و خود تبدیل به «لویاتانی» گردد که انسانِ هابزی را در وحشتی که برای دفع آن، حاکمیت را به وجود آورده بود، رها نماید و با درهم شکستن قراردادی که انسانِ روسو منعقد کرده بود، اموال و دارایی‌های انسانِ لاک را تصاحب کند.

لویاتان هابز پس از استقرار و برای تحمیل خود و کسب اطاعت بیشتر و عمیق‌تر، متوسل به قوهٔ قهریه می‌گردد.



> توسل به زور می‌تواند انسان‌ها را به فرمان برداری بکشاند، لیکن همچنین می‌تواند موجب طغیان شود. هر دو معلول همواره ممکن‌اند و هرگز با علم یقین قابل پیش‌بینی نیستند؛ این معلول‌ها بستگی به اوضاع و احوالی غالباً پنهانی، اسرارآمیز و غیر قابل کشف دارند: خلق و خوی، وضع زمان، نیروی واقعی یا مفروض مقاومتی که با آن روبه رو خواهند شد.[۳]
>
> این عدم اطمینان در معلول‌ها و واکنش‌ها که وابسته به تمامی اقدام‌های قهری است، دلیل اصلی یکی از اسرارآمیزترین و مهم‌ترین پیچیدگی‌های تاریخ و زندگانی است: اگر رعایا همیشه از حاکمیتی در هراسند که فرمان بردار آنند، حاکمیت نیز همواره از رعایای تحت فرمان دهی خود بیم دارد.[۴]
>
> حاکمیت در وحشت دایمی رعایای خود و توسل به زور به منظور کسب اطاعت آنها، زندگی می‌کند، زیرا احساس می‌کند که انسان‌ها، همه جا و همواره در حالت طغیان پنهانی‌اند. هرگز حاکمیتی وجود نداشته و نخواهد داشت که مطلقاً اطمینان داشته باشد که همواره و کاملاً مورد اطاعت قرار خواهد گرفت. کلیهٔ حاکمیت‌ها دانسته‌اند و می‌دانند که حتی در مطیع‌ترین فرمان برداری‌ها، شورش به صورت پنهانی وجود دارد و تحت تأثیر اوضاع و احوال پیش‌بینی نشده می‌تواند امروز یا فردا علنی شود. همه حاکمیت‌ها خود را ناپایدار احساس کرده و می‌کنند، دقیقاً از آن‌جا که ناگزیرند برای تحمیل خود، از قوهٔ قهریه مدد جویند.[۵]

تنها اقتداری که نمی هراسد، اقتداری است که از عشق و عقیده سرچشمه می‌گیرد. موج عظیم

احساسات و عواطف، هرگونه سدّ مقاومتی را در برابر فرمان درهم می‌شکند و در نگاه به قامت بلند کمالات و زیبایی‌ها، کلاه عقل از سر می‌افتد و زانوی ایستادگی در برابر فرمان معشوق، سست می‌گردد.

عقیده نیز به عنوان محصولی که از دیالکتیک عقل و منطق (گذشته از تعریف آنها در هر یک از نظام‌های فکری) با دین، مذهب، تاریخ و فرهنگ دوره‌ای خاص شکل گرفته است؛ با وام دادن قطعه یا قطعاتی از خود به حاکمیت و قدرت و کاربرد ماهرانهٔ آن از سوی حاکمیت، می‌تواند معجونی را مهیّا سازد که حاکمیت را از ترس عظیم خود از توده‌ها برهاند و حالتی را ایجاد کند که قدرت و حاکمیت با رضایتمندی و از روی اختیار اطاعت گردد؛ حالتی که آن را «مشروعیت» می‌نامند. «این حالت هرگز طبیعی، خود به خود، ساده و فوری نیست، بلکه حالتی است تصنّعی و اتفاقی؛ فرجام کوششی طولانی که می‌تواند ناکام شود»؛[۶] حالتی که تاکنون کسی آن را به روشنی تبیین نکرده است.

حتی ماکس وبر هم در کتاب اقتصاد و جامعه با تمامی دقّت و نوآوری‌هایی که در این بحث کرده است، بی‌آن‌که به صورتی دقیق و کامل در مورد مفهوم مشروعیت بحث کند، وارد بحث منابع مشروعیت شده و مشروعیت را با توجّه به منابع آن تقسیم بندی نموده است.

به نظر وبر، انسان نیازمند «معنادار» *کردن زندگی خویش است. او به دنبال آن است که همهٔ کنش‌ها و اعمال خویش را هدف‌دار کند و به همین دلیل اعمال قدرت و اطاعت در برابر آن نیز نیازمند پشتوانهٔ معنایی است که مشروعیت، آن را تأمین می‌نماید. وبر بدون توضیح و تبیین مفهوم مشروعیت بیان می‌کند که قدرت از طریق سنن و رسوم گذشته، دعوی کاریزمایی یک رهبر فرزانه و توافقات عقلانی متجلی در قوانین عرفی، مشروعیت می‌یابد.[۷]

اکنون پس از گذشت سال‌ها که غبارها فرو نشسته‌اند، می‌توان از زاویهٔ دیگری نیز به این اثر وبر نگریست؛ نگاهی که در آن، وبر علی‌رغم کوشش‌هایش در ابداع روشی جدید در نگاه به علوم زمان خویش، هنوز اسیر زندان فراخ «گفتمان» **و «صورت‌بندی دانایی» ***زمان خویش است که در آن با تعریف خاصی از عقل، کنش‌های مبتنی بر سنّت و رسوم در تقابل با آن قرار گرفته‌اند و سایه‌ای از دیدگاه‌های، شرق شناختی ****آنها را تاریک‌تر و غیر عقلانی‌تر کرده است و سعی او در جعل اصطلاح «نوع آرمانی» ***** نتوانسته تا دُم رنگارنگ این خروس بزرگ را بپوشاند.

---

* Meaningful
** Discourse
*** Episteme
**** Orientalistic
***** Ideal type

از وبر که بگذریم، «فرّه‌رو» ـ یکی از همان گمنامانی که تخت‌روان مشهوران، در طول تاریخ بر شانه‌های آنها در حرکت بوده است ـ در کتاب ارزشمند خود[8] علی‌رغم موشکافی‌های درخور توجه و روشن کردن زوایای تاریکی از بحث مشروعیت، به جز جرقّه‌هایی گذرا در مفهوم مشروعیت، چراغی در این زمینه نیافروخته است، گرچه تلاش او در ارایهٔ بحث مربوط به «مشروعیت یابی»* و همچنین ساده‌نویسی و در عین حال، نکته دانی و دقّت او را باید ستود.

از این متن نویسان که بگذریم، تکلیف حاشیه نویسان خود به خود مشخص است؛ آنان که با ظرافتی تمام و تسامحی معصومانه از کنار بحث مفهوم مشروعیت گذشته‌اند و یا با پوشاندن لباس‌های رنگارنگ الفاظ بر تن این اسکلت بی جان، سعی در زنده و فربه نشان دادن آن کرده‌اند و از این که چنین مرده‌ای را زنده کرده‌اند به خود بالیده‌اند.



ابتدا لازم است به ذکر ریشهٔ لغوی و تطوّر تاریخی معنای مشروعیت پرداخته و سپس مفهوم آن تبیین گردد.

واژهٔ انگلیسی «legitimacy» از ریشهٔ لاتین «Leg» یا «Lex» به معنای قانون (low) گرفته شده و با واژهایی نظیر «Legal» (قانونی)، «legislation» (تقنین) و «legacy» (میراث) هم خانواده است؛ از این رو، به نظر می‌آید معنای اصلی آن، قانونیت باشد؛ امّا امروزه این واژه در اصطلاح سیاسی به معنای اعتبار ** و حقانیّت *** و مشروعیت به کار می‌رود.[9]

«legitimat» ابتدا در اصطلاح حقوق روم به معنای «بچه‌ای را حلال‌زاده معرفی کردن» به کار می‌رفت. بعدها فرانسوی‌ها نیز از آن در همین معنا استفاده کردند. هنگامی که «نورمان»ها انگلستان را فتح کردند، این واژه وارد فرهنگ اصطلاحات حقوقی انگلستان گردید و از آن‌جا که در رژیم‌های سلطنتی، قدرت می‌بایست به وارث حقیقی پادشاه منتقل می‌شد، از این رو مسأله حلال زادگی، نقش مهمی در مشروعیت پادشاه بعدی ایفا می‌کرد.[10] از این‌جا بود که اوّلین حلقهٔ نامریی ارتباطی بین این واژه و معنای اصطلاحی آن، یعنی حقانیت و مشروعیت ایجاد گردید.

پس از فروپاشی دولت‌های مطلقهٔ پادشاهی و پیدایش گرایش‌های قانون‌گرایی در بستر فکری و فلسفی ناشی از گسست تفکر سیاسی، حکومت‌های پادشاهی مطلقه در مقابل دولت‌های جدید پارلمانی و مشروطه، مشروعیت خویش را از دست دادند و در این فرآیند چون قوانین به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از طرف مردم در جهت کنترل قدرت حاکم وضع می‌گردید، لذا قانون به

---

* Legitimation
** Validity
*** Right fulness

عنوان نشانه‌ای از مشروعیت رژیم‌های حاکم و نشان‌دهنده رضایت مردم در اطاعت از حاکمیت بود. این امر باعث گره خوردن بیش از پیش معنای قانون با مشروعیت و حقانیت شد و واژهٔ «legitimacy» به معنای اصطلاحی آن نزدیک‌تر گردید، و در نهایت با ظهور انسان مدرن به عنوان «سوژه شناسنده»* که به ابژه‌های** بی‌نظم و بی‌معنا، نظم و معنا می‌بخشید، آخرین حلقه‌های ارتباطی برای تطبیق معنای واژهٔ «legitimacy» با حقانیت و مشروعیت تکمیل گردید، زیرا آنچه اعتبار داشت، همان بود که ذهن*** می‌آفرید و تجلی این آفرینش در اجتماع، قانون انسان مداری بود که سعی در ایجاد و حفظ نظم در اجتماع بشری با ایجاد حکومت‌های جدید دموکراتیک داشت. پس حکومت‌های دموکراتیک که بر مبنای قوانین بشری ایجاد شدند، نماد مشروع‌ترین حکومت‌ها بودند و این همان پاشنهٔ آشیل و دُم خروسی بود که ماکس وبر ـ در بحث مربوط به تقسیم‌بندی انواع مشروعیت با توجه به منابع آنها ـ سعی در پوشاندن آن با اختراع «نوع آرمانی» داشت.

عامل دیگر در تقویت مسألهٔ فوق، این بود که تا قبل از دوران مزبور، گفتمان سیاسی حاکم، قابلیت طرح بحث مشروعیت را به صورتی علمی نداشت (گرچه مسألهٔ مشروعیت به عنوان واقعیتی وجود داشت و نقش خود را در ظهور و سقوط حاکمیت‌ها ایفا می‌کرد) و به عبارت بهتر، گفتمان سیاسی حاکم، اجازهٔ طرح چنین بحثی را نمی‌داد؛ از این رو، همزمان شدن شکل‌گیری و تقویت دولت‌ها و حکومت‌های مبتنی بر قانون با طرح بحث مشروعیت در «گفتمان سیاسی» جدید ایجاد شده، به عنوان عاملی روانی، انطباق معنای مشروعیت با قانونیت را تسهیل و تقویت کرد.

گره خوردن معنای قانونیت (legitimacy) با حقانیت و مشروعیت و همچنین عدم تبیین دقیق مفهوم مشروعیت، باعث ایجاد خَلط در مباحث زیادی گردید که البته این موضوع در گفتمان سیاسی حاکم بر غرب، چندان خود را نشان نمی‌داد، زیرا «قانونیت»، «مقبولیت» و «مشروعیت» به علّت تفکر اومانیستی حاکم، با یکدیگر گره خورده بودند.

با ورود این اصطلاح به فرهنگ سیاسی کشورهای شرقی، آن هم با خَلطی که در بحث مشروعیت پیش آمده بود، مشکل دو چندان شد. در ایران، هم زمان با مشروطه، اصطلاح «legitimacy» وارد فرهنگ سیاسی کشور گردید و واژهٔ «مشروعیت» معادل آن قرار داده شد. با نگاهی به لغت‌نامه‌های فارسی[11] می‌توان دید که واژهٔ «مشروعیت» و واژه‌های هم خانوادهٔ آن چون شرع، مشروع و شریعت در دو معنای عام و خاص، استعمال شده‌اند. معنای عام این واژه، سنت،

---

* Subject

** Object

*** Subject

روش و هرآنچه مطابق و منتسب به آن است، می‌باشد و در معنای خاص، دین و احکام آن و آنچه مطابق و منتسب به آن باشد، است. با توجه به مطلب فوق و با توجه به ارتباط معنایی که بین واژهٔ قانون و شرع در ایران وجود داشت به این معنا که قوانین، ناشی از شرع یا متأثر از آن بودند و از طرف دیگر در صورت استعمال مشروعیت در معنای عام نیز قسمت عمده‌ای از سنت متأثر یا ناشی از دین بوده و هست و همچنین با توجه به مشکل معنایی که واژهٔ «legitimacy» در غرب پیدا کرده بود همگی باعث گردید که مشکل مفهومی این اصطلاح چند برابر گردد و در نهایت، مشروعیت حکومت به معنای انتساب آن به شرع تلقّی گردد.

گرچه این امر چندان دور از واقعیت نبود و حکومت اسلامی به جهت منبع و اصل مشروعیت آن، الهی و منتسب به شرع بود، ولی جایگزینی تعریف «منابع و اصول مشروعیت» به جای خود «مشروعیت»، مسأله را حادتر کرد تا آن‌جا که بحث مشروعیت از محل نزاع خارج شد و به جای بحث بر سر مفهوم مشروعیت، نزاعی خیالی بر سر اثبات درستی یکی از منابع مشروعیت در برابر منبع دیگر درگرفت و همهٔ همّت «هفتاد و دو ملّت»[۱۲] از سیاهی لشکر عالمانی که قادر به دیدن حقیقت نبودند، صرف حلّ ناهمسازهٔ* حاکمیت الهی و نقش مردم در آن شد؛ ناهمسازه‌ای افسانه‌ای که تنها نتیجهٔ آن، اشتغال عدهٔ زیادی از سیاستمداران بود.



برای فراغت از نزاع‌های مذکور و برای تبیین و درک مفهوم مشروعیت باید اندکی به عقب بازگشت؛ آن‌جا که قدرت برای ایجاد و زایش خویش در شبکه‌ای از ارتباطات واقعی انسانی، نیازمند اطاعت است.

در رابطهٔ فرمانروا و فرمان بردار، ارادهٔ تحمیلی ـ یا آنچه پس از کسب اطاعت، قدرت نامیده می‌شود ـ همواره با واکنش منفی کسی که اراده بر او تحمیل می‌گردد، مواجه است؛ این‌جاست که او برای کاستن یا از بین بردن واکنش مزبور و کسب اطاعت ـ هر چند این اطاعت بسیار اندک باشد ـ دو راه در پیش دارد:

اول این که واکنش آن‌چنان با شدّت اعمال گردد که فرد را مجبور به اطاعت کند که در این صورت، با کاسته شدن از شدّت قدرت، نافرمانی علیه آن آغاز خواهد شد تا جایی که در نهایت، موجب از بین رفتن قدرت گردد.

دومین و مطمئن‌ترین راه ـ که ممکن است طولانی و سخت باشد ـ این که فرمان‌روا، اراده و تحمیل آن را، نزد فرمان بردار، به صورت حق درآورد. یعنی فرمان بردار، ارادهٔ فرمان‌روا و تحمیل آن

---

* Paradox

را حقّی مسلّم تلقی کند. تنها در این صورت است که اطاعت با رضایت درونی و از روی اختیار صورت می‌گیرد.

در صورت اخیر می‌توان گفت که قدرت دارای «مشروعیت» است، زیرا با رضایت و اختیار اطاعت گردیده است. پس شاید بتوان گفت که مشروعیت، صفتی برای قدرت است، آن هم از جهت نوع اطاعتی که از آن می‌شود؛ به عبارت دیگر، اگر قدرت با رضایت‌مندی و از روی اختیار و نه اجبار، اطاعت گردد مشروع خواهد بود.

بنابراین مشروعیت سیاسی امری مشکک بوده، دارای مراتب عدیده‌ای است؛ یعنی به میزانی که شهروندان اطاعت رضایت‌مندانه‌ای از یک حکومت می‌کنند، به همان میزان نظام مشروعیت بیشتری پیدا می‌کند. به همین دلیل در عالم سیاست، مقوله‌ای به نام «مشروعیت یابی» به فرآیندی اطلاق می‌شود که طی آن یک حکومت هرچه بیشتر پایگاه مشروعیت خود را می‌گستراند.[۱۳]

هر قدرتی برای ایجاد رضایت‌مندی در اطاعت و مشروع و به حق نمودن خویش، می‌بایست توجیهات و دلایلی را ـ هر چند به ظاهر منطقی ـ که قابل درک و مورد قبول توده‌ها باشد، گزینش کرده و ارایه دهد تا بتواند با کمترین مقاومت و در نتیجه، کمترین اعمال زور، بیشترین و عمیق‌ترین اطاعت‌ها را از رعایا و فرمان بردارانش دریافت کند. این توجیهات و دلایل، هرگز به صورت منزوی نیستند که تنها با ابزار منطق و استدلال یا احیاناً زور، خود را بقبولانند و عمل کنند، بلکه در چارچوب «صورت بندی دانایی» هر عصر و در قالب گفتمانی ویژه، با خُلقیّات، فرهنگ، علم، مذهب و منافع اقتصادی دوره‌ای خاص عجین شده، هماهنگی می‌یابند و اصول مجموعهٔ درهم پیچیده‌ای از توجیهاتی را تشکیل می‌دهند که بیانگر مشروعیت یک نظامند. در یک صورت‌بندی دانایی، در قالب گفتمان‌های مختلف، می‌توان اصول مختلفی از مشروعیت را تصوّر کرد که با توجّه به هماهنگی و همگونی ذاتی یا ظاهری آنها و در صورتی که تضاد اساسی باهم نداشته باشند، می‌توانند با یکدیگر تلفیق شوند و اصل جدیدی را برای مشروعیت حکومت ایجاد کنند، ولی اگر در جامعه‌ای دو اصل مشروعیت که قادر به تلفیق باهم نیستند، وجود داشته باشند حاکمیت را تا مرز نابودی خواهند کشاند.

اصول مشروعیت، تنها، جنبه‌ای ابزاری دارند که در نهایت، می‌توان آنها را از جهت کارآمدی، توان ترمیم، دگردیسی و تطبیق و به کارگیری متناسب و مناسب آنها از سوی حاکمیت با یکدیگر مقایسه کرد؛ ولی نباید فراموش کرد که همه آنها از طریق مکانیزمی تقریباً مشابه، زور و قدرت عریان را لباس حقانیّت می‌پوشانند و قابل تحمّل می‌کنند.

با توجّه به مطلب فوق می‌توان گفت که همه انواع حکومت‌ها، چه بر مبنای سنّت یا دین یا رأی اکثریت توجیه شوند و چه سلطنتی باشند یا مشروطه و یا پارلمانی و یا حتّی به قول گزنفون،

تیرانی،[14] اگر بتوانند با استفاده از هر یک از مبانی فوق، اطاعتی از روی رضایت‌مندی از توده‌های تحت حاکمیت خویش دریافت کنند؛ به نسبت درجهٔ رضایت‌مندی که ایجاد کرده‌اند، در درجه‌ای از مشروعیت به سر می‌برند و تنها می‌توانند در درجهٔ مشروعیت به وجود آمده، باهم متفاوت باشند و نه در مشروع یا نامشروع بودن.

پس می‌توان به غیرضروری بودن تقسیم‌بندی انواع مشروعیت از جهت منابع آنها، برای بحث درباره مشروع یا نامشروع بودن حاکمیت‌ها اعتراف کرد. آنچه مشخص است، این است که در چارچوب هر صورت‌بندی دانایی، می‌توان مشروعیت را از لحاظ منابعی که آن را تأمین می‌کنند، به انواع مختلفی تقسیم‌بندی کرد، از این رو، شاید نتوان یک تقسیم بندی قطعی و کامل را برای تمامی اعصار که در تمام صورت بندی‌های دانایی کارآیی داشته باشد، ارایه نمود. آنچه مهم است، نه این تقسیم بندی‌ها، که عدم مخالفت و تضادّ این اصول با جهت‌گیری کلی اذهان جامعه است که در بستری از فرهنگ، خلقیّات، علم، مذهب و منافع اقتصادی دوره‌ای خاص شکل گرفته است.



از سخن بالا می‌توان به اهمیّت و نقش کارآیی حکومت در توسعهٔ مشروعیت آن پی‌برد. توده‌ها کم و بیش انتظارات مشخصی از حکومت‌های مشروع دارند. امنیّت و رفاه و خدمات و فعالیت‌های مرتبط به هر یک از آنها، از جملهٔ کارهایی است که هر حکومت مشروعی می‌تواند با ایجاد و حفظ آنها، کارآیی خویش را نزد توده‌ها به اثبات رساند.

هابرماس به عنوان آسیب‌شناس حکومت‌های رفاهی امروز، به خوبی توانسته است نقش رفاه در داستان مشروعیت را برجسته نشان دهد.[15] البته شاید طرح او، تنها در چارچوب فلسفهٔ سیاسی معاصر و به ویژه در باب «دولت‌های رفاه»* قابل توجیه باشد و تعمیم آن به تمامی حکومت‌ها، اندکی اغراق‌آمیز به نظر رسد. شاید اگر اندکی از فلسفهٔ سیاسی معاصر و مبالغات اغراق‌آمیز آن درباره نقش کارآیی حکومت‌ها در مشروعیت آنها، فاصله بگیریم، طرح هابرماس در پافشاری بر آن و همچنین در تعمیم آن به انواع دیگر حکومت‌ها، اندکی کاریکاتوریزه به نظر آید.

واقعیت آن است که کارآیی، نقش خویش را در داستان مشروعیت ایفا می‌کند، ولی «این نقش با نقشی که فلسفهٔ معاصر به آن می‌دهد، متفاوت است. در عین حالی که مشروعیت با کارآیی حاکمیت رابطه دارد، لیکن هرگز مستقیماً به آن بستگی ندارد. کارآیی حاکمیت می‌تواند طی دوره‌ای نسبتاً طولانی، افزایش یا کاهش یابد، بدون این‌که مشروعیت از این نوسان‌ها صدمه ببیند. حتّی تا حدّی مشروعیت می‌تواند جایگزین کارآیی شود»[16] و آن را پوشش دهد.

---

* Velfar State

در نهایت و به طور خلاصه باید گفت:

طبیعت ژرف اصول مشروعیت، دافع بودن ترس است، یعنی دفع ترس مرموز و متقابلی که همواره میان حاکمیت و رعایایش وجود دارد.[17]

اصول مشروعیت، حاکمیت را انسانی می‌کنند و به آن [لطافت] می‌بخشند، زیرا طبیعت آنها ایجاب می‌کند که به عنوان اصولی منطقی و عادلانه، صادقانه از سوی تمام آنهایی که فرمان می‌دهند و از سوی اکثریت ـ دست کم آنهایی که فرمان می‌برند ـ مورد قبول واقع شوند. این پذیرش همواره فعّال، از روی رغبت و آگاه از انگیزه‌های عمیق خود نیست. این پذیرش می‌تواند ـ و غالباً نزد توده‌های مردم این چنین است ـ بیشتر از روی عادت باشد تا از روی اعتقاد، کاهلی به ارث رسیده از گذشته باشد، نوعی تسلیم و رضا در مقابل اوضاع و احوالی اجتناب‌ناپذیر... لیکن حتی از طریق رضایت‌مندی‌های منفعلی که به وجود می‌آورد، اصل مشروعیت، حاکمیت را از وحشت‌های خود آزاد می‌سازد.[18]

نهایتاً یک حکومت مشروع، حاکمیتی است که خود را از ترس رهانیده است، زیرا آموخته است که به رضایت فعّال یا منفعل تکیه کند و به تناسب، توسل به زور را محدود سازد... هر اصل مشروعیت شماری چند از قواعد را به منظور دست یابی بر حاکمیت و اجرای آن مشخص می‌سازد؛ قرارداد پنهانی شامل این قواعد و شامل تعهد متقابل است، یعنی این‌که تا زمانی که حاکمیت، از سوی فرماندهان بر حسب قواعد مشخصی به اجرا در آید و کسب شود، رعایا از آنان اطاعت خواهند کرد. بنابراین هر یک از اصول مشروعیت به محض این که به گونه‌ای فعّال یا منفعل، مورد قبول قرار گرفت، شامل یک تعهد فرمان برداری مشروط به رعایت پاره‌ای از قواعد می‌شود: یعنی قراردادی واقعی. به محض این که یکی از دو طرف، دیگر به این تعهد احترام نگذارد، اصل مشروعیت، قدرت خود را از دست می‌دهد و دیگر نه به حاکمیت و نه به رعایا اطمینان می‌بخشد. وحشت دوباره شروع می‌شود.[19]

مقبولیت

هر فرمان‌روایی، بیش از آنچه فرمان‌برداران محتاج او باشند، نیازمند رعایای خویش است، زیرا همین فرمان بردارانند که با تقدیم اطاعت رضایت‌مندانه، فرمان‌روا را هویت می‌بخشند و او را دچار شیرین‌ترین تخیّل «این جهانی» می‌کنند؛ تخیّل تصاحب قدرت.

سرمستی حاصل از این تخیّل ممکن است برای فرمان‌روا تصویری از خود (self image) به مراتب بزرگ‌تر از آنچه هست بسازد و او را اندکی دچار فراموشی و غفلت کند؛ غفلت از خیل عظیم

انسان‌هایی که قدرت را ـ که فرمان‌روا خود را صاحب آن می‌پندارد ـ با اطاعتِ خویش، ساخته و به او واگذار کرده‌اند. برای ادامهٔ این غفلت و اشتباه، کافی است که فرمان‌روا اندکی زاویهٔ نگاه خویش را تغییر دهد تا به جای نگریستن به اذهان فرمان‌برداران، به گردن‌های فرو افتادهٔ آنان بنگرد و دچار بزرگ‌ترین، شایع‌ترین و خطرناک‌ترین اشتباهات تاریخی گردد که در آن، فرمان‌روا با غفلت از نقش مردم و اصول مشروعیت در فرآیند فرمان‌روایی و فرمان‌برداری، شاخه‌ای را که بر روی آن ایستاده است بُبرد و آن‌گاه پس از سقوط ـ البته اگر جان سالم به در برد ـ این کار را به دشمنان خیالی که خود او و حداکثر اطرافیانش قادر به دیدن آنها هستند، نسبت دهد.



درست است که قبول یا عدم قبول مردم در داستان ظهور و سقوط حاکمیت‌ها نقش اساسی را بازی می‌کند و مقبولیت اساس مشروعیت است، ولی به این نکته نیز باید توجّه داشت که در فلسفه و اندیشهٔ سیاسی معاصر با تعریف خاصی که از کارآیی صورت گرفته و با تأکید ویژه‌ای که بر آن گردیده، با دیدگاهی سطحی به مقولهٔ مقبولیت نگاه شده است. در این دیدگاه ـ با همهٔ ظرافت و علمی بودن ظاهری آن ـ مقبولیت که اساس مشروعیت است، با افزایش و کاهش کارآیی حکومت، دچار نوسان می‌گردد و حکومت خوب و مشروع، حکومتی تلقّی می‌گردد که بتواند با تکیه بر حداکثر کارآیی، حق فرمان راندن و به تبع آن، حداکثر اطاعت را از فرمان برداران خود دریافت نماید.

اشتباه اساسی و ظریف دیدگاه فوق آن است که با اتکّا به بخش قابل مشاهدهٔ واقعیت، سعی در تبیین کلی آن دارد؛ همچون کسی که برای توصیف کوه یخ شناوری، تنها به دیدن بخش ناچیزی از آن که در سطح آب شناور است، اکتفا کند. این دیدگاه نیز با غفلت از اصول مشروعیت و نقش اساسی آنها در ایجاد حق فرمان‌دهی و مقبولیتی که از طریق هماهنگی و مطابقت اصول، قواعد و ارزش‌هایی که از طرف فرمان‌روا و فرمان‌برداران مورد توافق ضمنی قرار گرفته است، با ایجاد رابطهٔ مستقیم بین کارآیی و مفهوم خاصّی از مقبولیت اخذ شده از آن (کارآیی)، علاوه بر نادیده گرفتن یا حداقل ناچیز شمردن نقش اقناع ذهنی، فکری و عقیدتی مردم در ایجاد حق فرماندهی و تکلیف فرمان برداری، نوعی سلسله مراتب مهتری و کهتری میان اصول مشروعیت برقرار می‌کند؛ غافل از این که «یک حاکمیت زمانی مشروع است که شیوه‌های به کارگرفته شده برای در اختیارگیری آن، در ابتدا و برای اجرای آن، سپس، با [اصل مشروعیت] و قواعد اخذ شده از [آن]، مطابقت داشته باشد. به این ترتیب، این مطابقت و نه قضاوت درباره کارآیی است که حق فرمان دادن را برقرار می‌کند».[20]

بنابراین گرچه ممکن است نتیجهٔ منطقی غفلت از نقش مردم در ایجاد و استمرار قدرت و حاکمیت، غفلت از نیازها و خواسته‌هایی باشد که عموماً مردم از هر حاکمیت مشروعی انتظار دارند، ولی عدم ارضای این خواسته‌ها نمی‌تواند لزوماً به معنای عدم مشروعیت حاکمیت باشد، بلکه آنچه

موجب ایجاد عدم مشروعیت و تزلزل حاکمیت می‌گردد، عدم رعایت اصول و قواعدی است که در قالب یک اصل مشروعیت از طرف فرمان‌روا و رعایایش مورد توافق قرار گرفته است.

البته همه اینها به معنای بی‌تأثیر بودن کارآیی در مشروعیت نیست. «زمانی که مردم خواهان خدماتی هستند که کم و بیش از امکانات حاکمیت مشروع فراتر می‌رود، دشوارهای عظیمی می‌تواند سر برکند».[۲۱] ولی با برجسته کردن و اهمیّت بیش از اندازه قائل شدن به مقولهٔ کارآیی در دیدگاه مذکور، چنین به نظر می‌رسد که پذیرش و راضی شدن مردم برای فرمان برداری از یک حاکمیت، فرآیندی سطحی و بسیار ساده است. مردم با اقداماتی نظیر تأمین امنیت و رفاه می‌توانند طوق اطاعت از حاکمیتی را برگردن نهند و در غیر این صورت علیه آن طغیان کنند. از این زاویهٔ دید، مقولاتی مانند تفکّر، اندیشه، عقیده و ارزش و در یک کلام «اقناع ذهنی و فکری» مردم، بیشتر امری ثانوی و فرعی است که به نوعی، کارآیی می‌تواند به صورت ریشه‌ای و اساسی آن را تحت پوشش و تأثیر قرار دهد. به عبارت دیگر، فرمان برداران همان «توده‌ها»* هستند؛ انباشتی از مردم که به صورتی «اتمیزه شده» در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و تنها با رشته‌های نامریی و سست «واکنشی» غیر ارادی به یکدیگر متصلند که اگر خواسته‌هایشان تا حدّ معیّنی ارضا نگردد همچون انباری از «باروتِ واکنش»، مستعد «جرقهٔ کنشی» هستند تا با انفجار ناگهانی و غیر قابل کنترل خود، حاکمیتی را نابود کنند.

در شکل کاریکاتوریزه شدهٔ فوق، به راحتی می‌توان همان اندیشهٔ به ظاهر سنّتی و قدیمی را دید که سابقاً با برچسب‌هایی چون نخبه‌گرایی ** مشخص می‌گردید و به دلیل تحقیر انسان آزاد و اندیشنده و نقش مردم، هدف حملهٔ اندیشهٔ سیاسی معاصر بود؛ اندیشهٔ معاصر و جدیدی که بر تن انسان «سنتی» *** ـ که اعمال و کنش‌هایش تحت فشار سنت‌ها و خرافات کنترل می‌شد و مکلّف به تحمل عنوان رعیتی در حاکمیت بود ـ لباسی شیک پوشانید و نامش را از انسان سنّتی به «سوژهٔ شناسنده» تغییر داد که تحت حاکمیت دولت مدرن، به عنوان یک «شهروند» و در سایهٔ «عقلانیت» و در قالب تجمعات انسانی چون احزاب، انجمن‌ها و گروه‌ها، «حقوق» انسانی خویش را مطالبه کند.

انسان، همان انسان است؛ انسان ضعیف و گدا، امّا با سر و وضعی به ظاهر آراسته؛ یک «گدای محترم» با سطح توقعاتی بالاتر و اندکی پرروتر. این است مقام انسان در فلسفه و اندیشهٔ سیاسی معاصر؛ انسانی که با دستبندی‌هایی از آزادی، اسیرش کرده و با گیوتینی از عقلانیت، سرش را

---

* Masses

** Elitism

*** Traditional

بریده‌اند.

واقعیت آن است که مردم در طول تاریخ و جز در معدودی از حاکمیت‌ها که در دورهٔ بسیار کوتاهی از تاریخ به وقوع پیوسته است، هیچ‌گاه مقام و منزلت واقعی خویش را پیدا نکرده‌اند. در تاریخ حاکمیت‌ها مردم عموماً با اصطلاحاتی چون «عوام»، «رعایا» و «توده» تحقیر شده‌اند. حتّی در حاکمیت مدرن، با انکار واقعیت متافیزیکی انسان و به ظاهر، محور قرار دادن او، بیشترین ظلم را در حق او کرده‌اند. از دلایل «معرفت شناختی» *، «انسان شناختی» ** و «فلسفی» *** که بگذریم، از نظر علم سیاست، یکی از علل مشکل و «مسألهٔ» فوق می‌تواند ماهیت قدرت باشد. قدرت همواره میل به تمرکز و همچنین گسترش و تعمیق حوزهٔ نفوذ خویش دارد. علاوه بر این، با مجاری و وسایل اعمال خود آنچنان درهم می‌آمیزد که اگر با دیدگاهی «عمل گرایانه» **** به آن نگریسته شود، تمیز آن از ابزار اعمال قدرت، اگر نگوییم غیر ممکن، حداقل، مشکل می‌گردد.



فرد یا گروه حاکم با تخیّل فتح و تصاحب قلّهٔ پنداری قدرت، از آن بالا، فرمان برداران را ریز و حقیر می‌بیند. غافل از آن‌که همین عوام، رعایا و توده‌ها هستند که قدرت را به وجود آورده‌اند؛ مردمی که در طول تاریخ، بیشترین ظلم‌ها را در حق خویش کرده‌اند. داستان توده‌ها، داستان پهلوان قدرتمندی است که با دیدن تصویر خویش در آینهٔ فرمان‌روایان، نخبگان وخواص، از روی تحسین و تمجید و یا رعب و ترس، در برابر آن سر تسلیم فرود آورده و تمکین کرده است. توده‌ها با عدم خودآگاهی و خودشناسی نسبت به نیرو و مقام و منزلت واقعی خویش، از طریقِ بت‌های خود ساخته‌ای چون فرمان روایان، نخبگان، خواص و ساختارها و نهادها، بیشترین و بدترین ظلم‌ها را در حق خویش نموده و سپس بر آن گریسته‌اند. آنان همواره با حقارت به خویش نگریسته و از قدرت خویش در هراس بوده‌اند و برای رهایی از این ترس، آن را به فرمان‌روایان نسبت داده‌اند.

نتیجه‌گیری

آفریدن و بیان معنا و مفهومی نو، نیازمند واژگانی جدید و نوع خاصّی از زندگی است که برای یک نفر در محدودهٔ زمانی خاص، اگر نگوییم محال، ولی بسیار مشکل خواهد بود، زیرا برای این کار، «عالمی دیگر بباید ساخت و زنو آدمی».[۲۲]

شاید آنچه برای زندانی یک صورت‌بندی‌دانایی و «گفتمان» مهم است، آن است که فراخی

---

* Epistemological
** Anthropological
*** Philosophical
**** Pragmatical

زندان، او را دچار توهّم زندگی در دنیایی آزاد نکند تا بتواند محرومیت‌ها و کاستی‌های زندگی در زندان را درک نماید و برخوردار نبودن و ندیدن برخی از چیزها را به حساب نبودن آنها نگذارد و این، همان تناقض و «ناهمسازه» اساسی زندگی انسانی است؛ تولّد در زندان و اندیشیدن به آزادی.

برای آن که اندکی به قابلیت‌ها و محدودیت‌های گفتمانی که بحث مشروعیت در آن امکان طرح یافت پی‌ببریم؛ دیدیم که چگونه ابتدا مفهوم مشروعیت در قالب واژهٔ «legitimacy» که اساساً به معنای قانونیت بود، متولد شد و به خاطر صورت‌بندی‌دانایی حاکم که تعریف خاصّی از عقل و قانون آن هم حول محور «انسان مداری» ارایه کرده بود، مفهوم مشروعیت و قانونیت بیش از پیش بر هم منطبق گردید. از طرف دیگر در صورت‌بندی‌دانایی مذکور، قانون، قراردادی بود که توسط انسان وضع و توسط خود او نیز درستی و نادرستی آن مورد قضاوت قرار می‌گرفت. با چنین تعریفی از قانون، حلقهٔ ارتباط معنایی بین قانونیت، مقبولیت و مشروعیت، بیش از پیش مستحکم شد و موجب تطبیق ضمنی معانی آنها با یکدیگر گردید.

و در نهایت، در بحث مربوط به کارآیی حکومت‌ها، با ایجاد معادلهٔ مستقیم و قطعی بین کارآیی و مقبولیت، مفهوم مقبولیت از «اقناع ذهنی مردم» تا حدّ «ارضای نیازها و خواسته‌های توده‌ها» ـ که البته این خواسته‌ها نیز با توجه به اصل «لذت جویی» * و «سودجویی» ** شخصی تعریف و تبیین گردیده بود ـ فرو کاسته شد.

علاوه بر موارد فوق، در دانش سیاسی که در قالب صورت‌بندی‌دانایی حاکم، شکل گرفت، به علّت عدم تبیین و تعریف مفهوم مشروعیت و جایگزینی اصول مشروعیت به جای آن، نوع خاصّی از تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی اصول مشروعیت و به تبع آن، نوعی سلسله مراتب ارزشی بین آنها ایجاد گردید که در آن، مدال طلا برگردن اصل مشروعیت دموکراتیک ـ البته با سبکی خاص ـ آویخته شد و سایر اصول مشروعیت نه تنها مدالی کسب نکردند، بلکه با برچسب‌هایی چون «سنّتی» و «غیر عقلانی» تقبیح گردیده و به حاشیه رانده شدند.

مفهوم مشروعیت در حالی که سرنوشت محتوم خویش را که گفتمان سیاسی برایش تعیین کرده بود، می‌پیمود، وارد شرق و ایران شد و سرنوشتی به مراتب رقّت آورتر یافت. اختلاف گفتمان سیاسی اسلامی و ایرانی و گفتمان سیاسی که مفهوم مشروعیت در آن به شکلی خاصّ، امکان طرح یافته بود، باعث مغالطه‌های بسیاری در حوزهٔ بحث مشروعیت شد، آنچنان که این بحث از محل نزاع خارج گردید و جنگ و نزاعی بی‌ثمر بر سر درستی یا نادرستی هر یک از اصول مشروعیت درگرفت و

---

* Hedonism

** utilitarianism

در حوزهٔ اسلامی، ناهمسازه‌ای خیالی بین حاکمیت الهی و مردمی ایجاد گردید.

برای نشان دادن خیالی بودن تناقض فوق، مفهوم مشروعیت از اصول مشروعیت تفکیک گردید؛ بدین ترتیب که در تبیین مفهوم مشروعیت بیان شد که مشروعیت، حالتی است که در آن فرمان‌برداران با رضایت‌مندی و به اختیار، از حاکمیت اطاعت می‌نمایند، به عبارت دیگر، مشروعیت، همواره امری مردمی بوده، عین مقبولیت است. به همین منظور هر حاکمیتی برای کسب مقبولیت، از ابزار «اصل مشروعیت» برای ایجاد حقانیت به منظور تصاحب و اعمال قدرت از طرف خود، استفاده می‌نماید.

از این رو با توجه به مطلب فوق:



اولاً، مقبولیتی که عین مشروعیت است، بیشتر امری ذهنی است و به عبارت دیگر، اقناع ذهنی مردم و فرمان‌برداران است تا صِرف ارضای خواسته‌های مادی آنها به گونه‌ای که در بحث مربوط به کارآیی حکومت‌ها از آن بحث می‌شود؛

ثانیاً، اصول مشروعیت، فقط جنبه‌ای ابزاری دارند که حاکمیت‌ها برای ایجاد حقانیت تصاحب و اعمال قدرت از طرف خود، در نزد فرمان‌برداران از آن استفاده می‌کنند؛

ثالثاً، هر حاکمیتی در چارچوب صورت‌بندی‌دانایی عصر خویش و با توجه به مذهب، فرهنگ و تاریخ فرمان‌برداران، دلایل و توجیهات خاصّی را گزینش و تلفیق کرده، به عنوان یک «اصل مشروعیت» ارایه می‌کند، لذا نمی‌توان تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی واحدی از آنها را که در تمامی اعصار و در تمامی صورت‌بندی‌های‌دانایی کارآیی داشته باشد، ارایه کرد؛

رابعاً، اصول مشروعیت، همگی جنبه‌ای ابزاری دارند و همه آنها کم و بیش از مکانیسم مشابهی برای ایجاد مقبولیت و مشروعیت بهره می‌گیرند، از این رو مقایسهٔ آنها به منظور ایجاد حقانیت یکی از آنها بر دیگری، نادرست خواهد بود، زیرا همه این اصول، به نوعی منطقی‌اند و می‌توانند بنابه دلایل گوناگون و تحت شرایط مختلفی، مورد تردید جدّی واقع گردند.

آنچه برای هر اصل مشروعیتی مهم است، توان ترمیم، دگردیسی و تطبیق آن با شرایط محیط و همچنین توان تلفیق آن با سایر اصول مشروعیت به منظور ایجاد اصل مشروعیتی جوان و جدید است.

پی‌نوشت‌ها

۱ـ گولیلمو فرّه‌رو، حاکمیت فرشتگان محافظ مدنیّت، ترجمه عباس آگاهی (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ اول، ۱۳۷۰) ص۴۶.

۲ـ همان.

۳ـ همان، ص۴۸.

۴ـ همان.

۵ـ همان ، ص ۴۹ـ۵۰.

۶ـ همان ، ص۱۷۶.

۷ـ علیرضا شجاعی‌زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین (تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۶) ص ۵۱-۵۲.

۸ـ گولیلمو فرّه‌رو، پیشین.

۹ـ سعید حجاریان، «نگاهی به مسئله مشروعیت»، راهبرد، ش ۳ (۱۳۷۳).

۱۰ـ مصطفی کواکبیان، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه (تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ دوم، ۱۳۷۶) ص۹.

۱۱ـ برای نمونه ر.ک: حسن عمید، فرهنگ عمید (تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم، ۱۳۶۹) ص۹.

۱۲ـ اشاره به بیتی از حافظ:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه   چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

۱۳ـ مصطفی کواکبیان، پیشین، ص۱۱.

۱۴ـ گزنفون معتقد بود حتی در حکومت نامی «تیرانی» که بر بنیاد اجبار و غلبه استوارند نیز همه چیز به نیروی مادی صرف ختم نمی‌شود. (ر.ک: علیرضا شجاعی زند، پیشین، ص۵۱).

۱۵ـ ر.ک: حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (اندیشه‌های مارکسیستی) ـ (تهران: نشر نی، چاپ اول،۱۳۷۶ و همچنین

J. Habermas, ***Legitimation Crisis. trans.*** T.MCCarthy. (Bostin: Beacon press, 1975).

۱۶ـ گولیلمو فرّه‌رو، پیشین، ص ۸۱-۸۲.

۱۷ـ همان، ص ۵۰.

۱۸ـ همان، ص ۵۶.

۱۹ـ همان، ص ۵۷-۵۸.

۲۰ـ همان، ص ۱۷۲.

۲۱ـ همان، ص ۱۸۲.

۲۲ـ اشاره به بیتی از حافظ:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست　　عالمی دیگر بباید ساخت و زنو آدمی



نقش علما در جامعه پذیری سیاسی

با تأکید بر انقلاب اسلامی

تاریخ دریافت: ۸۱/۹/۴ تاریخ تأیید: ۸۱/۱۱/۲۵

مرتضی علویان*

امروزه بررسی نظریات درباره بی‌ثباتی و تحولات سیاسی در جامعه، اهمیت ویژه‌ای یافته و ضرورت بحث ایجاب می‌نماید که از منظرهای گوناگون بدان پرداخته شود. یکی از این نظریات، بحران مشروعیت است و این زمانی به وقوع می‌پیوندد که جامعه‌پذیری سیاسی در جامعه منتهی به دوگانگی یا چندگانگی در باورهای سیاسی و به ویژه ناسازگاری باورهای جامعه با ایدئولوژی و کارکردهای نظام سیاسی گردد. باورهای سیاسی در جامعه از طریق جامعه پذیری سیاسی و به وسیله کارگزاران و نهادهای جامعه‌پذیرکننده شکل می‌گیرد که عمدتاً به صورت حفظ و نگهداری، تغییر و تحول و خَلق فرهنگ سیاسی انجام می‌پذیرد.

نهادهای دینی در تاریخ معاصر ایران یکی از نهادهای اصلی جامعه‌پذیرکننده در جامعه ایران به شمار می‌آید. این نهاد همواره در تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران با ابزارهایی که در اختیار داشت، نقش‌های بسزایی ایفا کرده است. مقاله حاضر در صدد تبیین نقش عالمان دینی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی از طریق ابزارهای جامعه‌پذیری سیاسی است.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌پذیری سیاسی، فرهنگ سیاسی، مشروعیت، عالمان دینی، ابزارهای جامعه‌پذیری سیاسی.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه مازندران.

مقدمه

نهاد روحانیت در ایران معاصر همواره به عنوان نهادی مؤثر در جامعه‌پذیری عمل کرده است. بنابراین باورهای حاصل از جامعه‌پذیری این نهاد به علت تفکیک ساختاری روحانیت از نهاد سیاست، با باورهای سیاسی هیأت حاکمه تعارض پیدا نموده و هر گاه مسأله خاصی حادث می‌شد این تعارض علنی می‌گشت. نقش این تعارض در شکل‌گیری انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی قابل بررسی است، زیرا نتیجه آن بحران مشروعیت سیاسی و بروز انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی بود. در این مقاله به بررسی این تعارض از مَنْظر جامعه‌پذیری سیاسی توسط نهاد روحانیت در انقلاب اسلامی می‌پردازیم و در این راستا این سؤال را پاسخ می‌دهیم که نقش روحانیت ـ به عنوان یکی از عوامل جامعه‌پذیری سیاسی ـ در فرآیند تحولات سیاسی ایران معاصر به خصوص انقلاب اسلامی چیست؟



۱. جامعه پذیری سیاسی*

جامعه‌پذیری از دیدگاه‌های مختلف قابل تعریف است؛ از جمله:

> جامعه پذیری عبارت است از مراحلی که شخص طی آن خصوصیات مناسب مورد نیازش را برای عضویت در جامعه به دست می‌آورد، که مهم‌ترین پیامد آن، شناختی است از خود به عنوان یک موجود استوار اجتماعی، که به وسیله هنجارها، نقش‌ها و روابط با دیگران هدایت می‌شود.[۱]

فرهنگ علوم رفتاری از زاویه دیگری جامعه‌پذیری را تعریف کرده، آن را «فرآیندی می‌داند که به وسیله آن فرد راه‌ها، افکار، معتقدات، ارزش‌ها، الگوها و معیارهای فرهنگ خاصِ جامعه خود را یاد می‌گیرد و آن را جزء شخصیت خویش می‌نماید».[۲]

برای جامعه‌پذیری سیاسی تعاریف گوناگونی همچون «دایمی ساختن فرهنگ سیاسی»[۳] و «شکل‌گیری بقا و تغییر فرهنگ سیاسی»[۴] ارائه شده است. در مقاله حاضر تعریف ذیل مد نظر است:

> روندی است که افراد به وسیله آن دیدگاه‌ها و الگوهای رفتار سیاسی را کسب کرده و به وظایف، حقوق و نقش‌های سیاسی خود در جامعه آگاه می‌شوند و موجب انتقال آن از نسلی به نسل دیگر می‌شود، که این خود مقدمه‌ای برای ثبات و یا انقلاب می‌باشد.[۵]

بنابراین بستر و حوزهٔ مطالعات جامعه‌پذیری سیاسی، فرهنگ سیاسی است. حال این سؤال

---

* Political Socialization.

مطرح می‌شود که جامعه‌پذیری سیاسی طی کدام مراحل و همراه با چه روش‌هایی صورت می‌پذیرد؟ برای پاسخ به این پرسش، سؤال اصلی محققان جامعه‌پذیری سیاسی را یادآور می‌شویم که «چه کسی، چه چیز را، از چه کسی، تحت چه شرایط محیطی و با چه اثری می‌آموزد؟» این که چه کسی می‌آموزد و مخاطبان جامعه‌پذیری سیاسی چه کسانی‌اند، محققان معتقدند جامعه‌پذیری سیاسی روندی است که در همه عمر ادامه دارد؛ یعنی همه انسان‌ها و در همه مراحل زندگی خود ممکن است گرایش‌ها و ارزش‌های سیاسی و غیر سیاسی جدیدی فراگیرند؛ بنابراین مخاطبان جامعه‌پذیری سیاسی از کودک تا افراد کهنسال را شامل می‌شود. این که چه چیز را می‌آموزند؟ ـ همان طور که در تعریف جامعه‌پذیری سیاسی بیان شد تقریباً تمام اعتقادات، ارزش‌ها، عقاید و وظایف سیاسی را می‌آموزند. این که از چه کسی و تحت چه شرایطی این امر صورت می‌گیرد، باید گفت که کارگزاران جامعه‌پذیری سیاسی این وظیفه را بر عهده دارند و شرایط پذیرش آن نیز همان راهی است که ساختارهای موجود با آن عمل جامعه‌پذیری را انجام می‌دهند و دارای روش‌های گوناگونی است. مهم‌ترین آنها روش «آشکار یا مستقیم»* و روش «پنهان یا غیر مستقیم»** می‌باشد.

مهم‌ترین کارکردی که برای جامعه‌پذیری سیاسی به شیوه‌های مذکور می‌توان بر شمرد،[6] عبارتند از: ۱. حفظ ونگهداری فرهنگ سیاسی؛ ۲. تغییر و تحول در فرهنگ سیاسی؛ ۳. خَلْق فرهنگ سیاسی.

درباره نهادها و کارگزاران جامعه‌پذیری سیاسی، تقسیم‌بندی‌های مختلفی ارائه شده که به نقشِ گروه‌ها و افراد در جامعه‌پذیر کردن می‌پردازند. از جمله تحقیق «ایزن اشتات» می‌باشد که راجع به نسل‌ها و گروه‌های سنی به کار گرفته است.[7] در مورد نهاد روحانیت و عالمان دینی و نقشی که در جامعه‌پذیری سیاسی ایفا می‌کنند، نظرهای متفاوتی وجود دارد و از همین رو آن را در تقسیم‌بندی‌های مختلف قرار می‌دهند، چرا که نقش گروه‌های مذهبی در همه جوامع مشاهده می‌گردد، هر چند متفاوت باشد. علت عمده این تأثیرگذاری این است که مذاهب حاملان ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی هستند که خواه ناخواه پیامدهای سیاسی نیز دارد و بر مسائل سیاسی و سیاست‌های عمومی تأثیر می‌گذارد. رهبران مذهبی بزرگ خود را آموزگار مردم می‌دانند و پیروان آنها معمولاً کوشیده‌اند تا از طریق آموزش به جامعه‌پذیری شکل بخشند و از طریق موعظه و مناسک مذهبی، نومذهبان را در هر سنی جامعه‌پذیر سازند.[8]

در تشیع به دلیل اصول اعتقادی ـ درباره دستگاه رهبری ـ پیوند نزدیکی بین دین و دنیای مردم

---

* Manifest

** Latent

وجود دارد. رهبران مذهبی و عالمان دینی نقش محوری و بنیانی دارند که با نگاهی به تاریخ شیعه این امر کاملاً مشاهده می‌گردد که علاوه بر رهبری معنوی مردم، رهبری و هدایت سیاسی مردم را در بسیاری از مقاطع تاریخ شیعه عهده‌دار بودند. این نشان دهنده تأثیر روحانیان به عنوان حاملان دین در امر جامعه‌پذیری سیاسی است که سعی دارند فرهنگ سیاسی بر اساس ارزش‌ها و اعتقادات شیعی را تبیین و ترویج کنند.

۲. فرهنگ و هویت سیاسی*

«واژه فرهنگ از زبان پهلوی (فارسی میانه) از دو جزء «فر» و «هنگ» تشکیل شده است. فر یا فرّه نمودِ بارقهٔ الهی که بر دل انسان تجلّی می‌کند و مایه تعالی وکمال نفس می‌گردد و هنگ یا هنج از مصدر هیختن یا هنجیدن به معنای آوردن و جلوه‌گر ساختن است؛ فلذا فرهنگ تجلی کمال و تعالی در انسان و جامعه است».[۹]



هنگامی که فرهنگ با واژه دیگری همراه می‌شود هدف نشان دادن یا تمرکز روی ابعاد، آثار و تجلیات آن واژه است؛ از این رو فرهنگ سیاسی یعنی «نظامی از باورهای تجربی و نمادهای عاطفی و ارزش‌ها، که موقعیت وقوع کنش سیاسی را تعیین و تعریف می‌کند».[۱۰]

عناصر تشکیل دهنده فرهنگ سیاسی عبارتند از: ۱. سمت‌گیری در مورد قدرت سیاسی (Orientation)؛ ۲. نگرش‌های موجود به قدرت سیاسی (Attitudes)؛ ۳. احساسات مختلف در مورد قدرت سیاسی (Sentiments)؛ ۴. ارزش‌ها (Values). یکی از موضوعاتی که در فرهنگ سیاسی مطرح می‌شود، ترمیم عرصه‌ای از تأثیرگذاری یک فرهنگ سیاسی است: در پاسخ این سؤال که چگونه فرهنگ سیاسی یک ملت بر رفتار شهروندان و رهبران آن در سراسر نظام سیاسی تأثیر می‌گذارد و چگونه می‌توان جنبه‌های مختلف فرهنگ سیاسی ملت‌ها و جوامع مختلف را با هم مقایسه کرد و از این راه تمایلات آنها را برای رفتارهای حال و آینده دریافت؟ مبحث سطح تحلیل‌ها مطرح می‌شود؛ بر این اساس بررسی و مطالعه فرهنگ سیاسی یک ملت را در سه سطح می‌توان انجام داد: ۱. سطح نظام یا تمایلات سیستمی؛ ۲. سطح فرآیند یا تمایلات فرآیندی؛ ۳. سطح سیاست گذاری یا تمایلات سیاست‌گذاری. ارتباط جامعه‌پذیری با فرهنگ سیاسی از موضوعات مهم است، زیرا جامعه‌پذیری سیاسی در سطوح فوق موجبات انتقال فرهنگ سیاسی به نسل آینده جامعه را فراهم می‌آورد،[۱۱] و از طریق فرآیند اجتماعی شدن، فرهنگی را فرا می‌گیرند و موجب انتقال آن

* Political Identity and Culture

فرهنگ می‌گردند. هر فرد دانش‌ها، اعتقادات، ارزش‌ها، هنجارها و انتظارات جامعه خویش را از این طریق کسب می‌کند و از طریق یادگیری (درونی کردن) فرهنگ، انسان موفق می‌شود برای خویش شخصیت کسب کند،[۱۲] و مهارت‌هایی را که برای بقایشان در محیط‌های طبیعی گوناگون لازم است فرا می‌گیرند.[۱۳] از جمله آنها آموزه‌های سیاسی است و افراد از طریق جامعه‌پذیری سیاسی می‌آموزند و به آنان فرهنگ سیاسی خاصی منتقل می‌گردد. بنابراین بین جامعه پذیری و فرهنگ سیاسی رابطهٔ ناگسستنی وجود دارد و در این میان، سخن از نهادهایی است که در فرآیند جامعه پذیری سیاسی نقش ایفا می‌کنند. اگر نهادی توانایی ایجاد و انتقال فرهنگ سیاسی خاصی را دارا باشد زمینه‌های حاکم شدن آن فرهنگ سیاسی نیز فراهم می‌شود و اگر با فرهنگ سیاسی حاکم هماهنگی و وجه اشتراک وجود داشته باشد زمینه‌های بقا و تداوم آن را در پی خواهد داشت و اگر تزاحم و تضاد واقع شود زمینه‌های شورش و انقلاب و دگرگونی را فراهم می‌آورد.

۳. مشروعیت*

«مشروعیت» مصدر جعلی (مصدر صناعی) از کلمه مشروع است. مشروع (اسم مفعول) یعنی آنچه موافق شرع باشد یا چیزی که طبق شرع جایز باشد.[۱۴] مشروعیت در اصطلاح برای بیان قانونی بودن حکومت به کار می‌رفته است. با توجه به سابقه این دانشواژه و تعاریف گوناگونش می‌توان آن را «نوعی توجیه عقلی اطاعت مردم از زمامداران و اعمال قدرت آنان بر مردم» یا «توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم» تلقی کرد. در این مفهوم، مشروعیت مظهر و میزان و ملاک پذیرش ذهنی قدرت حاکم در نزد افراد جامعه است که با مفهوم سیادت به معنای اعمال قدرت مرتبط می‌شود.[۱۵] بنابراین بین مشروعیت مصطلح در علم سیاست با مشروعیت به معنای مطابقت با شرع و حکم دین فرق وجود دارد و آنچه از Legitimacy فهمیده می‌شود، با معادل‌هایی چون مقبولیت، حقانیت، قانونیت و روایی بیشتر هماهنگ است. از این رو مشروعیت به معنای ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است که نهادهای سیاسی موجود از صحت عمل برخوردار بوده یا نه.

مشروعیت مد نظر این نوشته برگرفته از نگاهی کلی به این واژه است، چرا که مشروعیت نظام‌های سیاسی معاصر بیشتر معلول موفقیت آنها در حل و فصل اختلافات درونی سیستم‌ها و از میان بردن تفرقه در جامعه است؛ بنابراین بحران مشروعیت همچون بحران هویت، توزیع و مشارکت اهمیت پیدا می‌کند. منظور از بحران مشروعیت، بحران تغییر و تحول است.[۱۶] اختلال در نظام

---

* Legitimacy

فلسفی و ارزشی جامعه موجب بروز بحران مشروعیت می‌گردد. بحران مشروعیت زمانی دامنگیر یک نظام سیاسی می‌گردد که آن نظام سیاسی از پاسخگویی به خواست‌های شهروندان ناتوان شود و پشتیبانی مردم از آن نظام متزلزل گردد.

نکته مهم در مقاله نشان دادن این مطلب است که در جامعه‌پذیری سیاسی، فرهنگ سیاسی محور کارهاست؛ یعنی از این طریق، فرهنگ سیاسی جامعه شکل می‌گیرد و از راه فرهنگ سیاسی که همان باورها، اعتقادات، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه در خصوص مباحث سیاسی و نظام حکومتی است، تداوم و بقا را در پی خواهد داشت، زیرا اگر فرهنگ سیاسی که از طریق جامعه‌پذیری به وسیله ابزارهای مختلف به جامعه و به ویژه نسل آینده منتقل می‌گردد، همخوانی با نظام حکومتی و سیستم سیاسی داشته باشد، همگامی و همراهی‌ای بین مردم و نظام سیاسی ایجاد می‌گردد که نتیجه آن افزایش مشروعیت نظام سیاسی است و با افزایش مشروعیت نظام، بقا و تداوم آن برای مدت زمان بیشتری بیمه می‌گردد؛ اما چنانچه فرهنگ سیاسی منتقل شدهٔ به جامعه با آنچه در نظام حاکم سیاسی ترویج و ترغیب می‌شود مختلف و متفاوت باشد، زمینه درگیر شدن و اختلاف و بحران و در نهایت دگرگونی فراهم می‌گردد، چون در این صورت مشروعیت نظام سیاسی که همان توجیه عقلانی نظام حاکم توسط مردم است کاهش می‌یابد و مردم زمانی که توجیهی برای حمایت از سیستم نیابند، موقعیت رژیم در نزد مردم خراب‌تر می‌شود و زمینه‌های بحران و انقلاب فراهم می‌آید.



نقش علما در تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران

در جوامع مختلف نهادهای گوناگون در جامعه‌پذیر کردن افراد نقش ایفا می‌کنند. در ایران نیز نهادها و عوامل جامعه‌پذیری از جمله نهاد روحانیت در این راستا به ایفای نقش می‌پردازند. نهاد مذهب و به تَبع آن علما از گذشته‌های دور در ایران نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کرد تا جایی که به اعتقاد یکی از ایران شناسان «آنچه که انسجام جامعه را حفظ می‌کرد، اسلام بود».[۱۷] از آغاز قرن دهم شمسی این نقش به اسلام شیعی واگذار شد و در این راستا روحانیت محور ارتباطی بین مذهب و مردم قرار گرفتند و کارویژه‌هایی مانند «تصدی موقوفات، مدارس دینی، محاکم شرعی و برخی امور دیوانی و دفتری»[۱۸] به این نهاد واگذار گردید. همچنین از آن جایی که روحانیت تشیع، امر حکومت و دخالت در سیاست را دور از صلاحیت ذاتی خود نمی‌داند، در نظام سیاسی نیز نقشی برای خود قائل است، چه آن‌که «از لحاظ نظری ریشهٔ قدرت روحانیت شیعه را باید در اندیشهٔ امامت و غیبت امام آخر[عج] و نیابت عامه علما در دوران غیبت جُست».[۱۹]

با توجه به کارویژه‌های فوق و انسجام و سازمانی که در درون نهاد روحانیت نسبت به سایر نیروهای اجتماعی وجود داشت، موقعیت ویژه‌ای برای این نهاد فراهم آمد و همین امر موجب شد که «در چندین حرکت ضد بیگانه و ضد حکومتی نقش تعیین کننده‌ای را ایفا نماید».[20] برجسته‌ترین نقش روحانیت در حرکت‌های انقلابی را می‌توان در جریان شکل‌گیری انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی جست و جو کرد. بسیاری از محققان به نقش روحانیت در انقلاب مشروطه اذعان دارند. در کتاب تشیع و مشروطیت در ایران آمده است: «باور عمومی آگاهان به تاریخ ایران به درستی آن است که مهم‌ترین نیروی پشتیبان انقلاب مشروطیت همانا علما بودند. اگر آنان انقلاب را تأیید نمی‌کردند مسلماً در نطفه خفه می‌شد».[21] ادوارد براون[22] نیز معتقد است: «یکی از جنبه‌های بارز انقلاب ایران ـ زیرا قطعاً در خور نام انقلاب است ـ آن است که روحانیون خود را در طرفی قرار داده‌اند که پیشرو و آزادی خواه است. فکر می‌کنم که این امر تقریباً در تاریخ جهان بی‌بدیل است».

وی در ادامه می‌افزاید: «حمایتی که توسط حداقل سه تن از مجتهدان اصلی کربلا و نجف از نهضت مشروطه به عمل آمد و تکفیر عملی شاه توسط آنها، کاملاً مشهور و معلوم است».[23] روحانیت شیعه با توجه به ابزارهای جامعه‌پذیری سیاسی که در اختیار داشت تلاش کرد این تغییر در راستای اصول اساسی اسلام و منافع عمومی مردم شکل گیرد که بارزترین ثمره آن تحدید استبداد شاهنشاهی قاجار و تأسیس مجلس شورا و تدوین قانون اساسی بود.

نقش علما در انقلاب اسلامی

برای شناخت نقش واهداف گروه‌ها و نهادها در تحولات جامعه، اطلاع از زندگی و اندیشه رهبران فکری آن لازم می‌نماید، چرا که رهبران در جامعه‌پذیری سیاسی با ابزارها وکارگزارانی که به خدمت می‌گیرند، سعی در تحکیم فرهنگ سیاسی حاکم، تغییر و تحول در فرهنگ سیاسی در صورت تضاد با آن و یا خَلق فرهنگ سیاسی جدید در شرایط زمانی خاص می‌کنند. با نگاهی به دو سه دهه قبل از انقلاب با افراد برجسته‌ای از درون روحانیت مواجه می‌شویم که زحمات زیادی در تنویر افکار عمومی مردم و ساختن یک فرهنگ اصیل و ناب ملی ـ مذهبی بر دوش کشیدند؛ از جمله آنها امام خمینی(ره) است.

امام خمینی(ره) در سال‌های تحصیل، با توجه به تحولاتی که در ایران به وقوع می‌پیوست تجربه‌های گرانبهایی را اندوختند که زمینه تحول و تکوین اندیشه و عمل سیاسی ایشان را فراهم آورد. به ویژه تعدادی از اساتید ایشان از شاگردان برجسته رهبران روحانی مشروطه و از جمله آخوند خراسانی بودند که هر کدام خاطرات تلخ و شیرین خود را با شاگردان خود در میان می‌گذاشتند. نتیجه

آن نیز تحصیل یک تحلیل منطقی و تاریخی دقیق از مشروطه بود. همچنین حضور بسیاری از رهبران روحانی انقلاب ۱۹۲۰ عراق در ایران ـ که امام بخشی از دروس سطح را نزد آنان گذراند ـ تأثیرات زیادی در روحیه سیاسی و مبارزاتی امام داشتند. ایشان می‌فرمایند:

علمای عراق را که تبعید کردند به ایران برای مخالفتی بود که با دستگاه‌ها می‌کردند. مرحوم آقای حاج سیدابوالحسن و مرحوم آقای نائینی و مرحوم شهرستانی و مرحوم خالصی... اینها را جمع کردند و تبعید کردند به ایران، ما خودمان اینها را شاهد بودیم... .[۲۴]

در دوران رضا شاه، موضع‌گیری امام در مورد کشف حجاب و در خواست از آیة الله حایری برای اعتراض به آن، حاکی از در صحنه بودن امام در این سال‌ها دارد و در سال‌های پایانی حکومت پهلوی اول که فشار و اختناق بسیار افزایش یافته بود، ایشان یکی از کارکردهای جامعه پذیری را به نحو احسن به انجام می‌رساندند که آن برپایی درس اخلاق بود. درس اخلاق امام(ره) که مخاطبان آن عموم مردم و خصوصاً نسل جوان بودند که از طریق ارائه و تبیین اندیشه و فرهنگ اسلامی در ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی و... یک الگوی ناب و اصیل را به مخاطبان منتقل می‌کردند که به گفته بسیاری، تأثیر شگرفی در مخاطبان ایجاد می‌کرد. در دوران حکومت پهلوی دوم ایشان تمرکز بر آگاهی بخشیدن مردم و ارتقای فرهنگ توده مردم را سرلوحهٔ اقدامات خود قرار دادند، به طوری که در پاسخ به کسانی که خواهان اقدامات غیر فرهنگی علیه رژیم بودند می‌فرمود: «فعلاً مبارزه مسلحانه به صلاح نیست وکار فرهنگی روی مردم، مقدم بر هر کار دیگری است تا زمینه‌های مردمی فراهم نشده باشد، مبارزه مسلحانه کاری از پیش نخواهد برد».[۲۵]



بنابراین، برای ایجاد و بسترسازی امور فرهنگی از شیوه‌های مختلفی بهره می‌جستند که ارتباط با نسل جوان که سازندگان آینده ایران بودند از اهمیت ویژه‌ای در این راستا برخوردار بود.

به طور کلی می‌توان رهبری امام(ره) را در این دوره به چهار مرحله تقسیم کرد:

دوره اول: ظهور امام به عنوان یک رهبر سیاسی و مذهبی و کسب مقبولیت سریع ایشان در بین مردم که آغاز این دوره مخالفت با تصویب‌نامهٔ انجمن‌های ایالتی و ولایتی و بارزترین آن سخنرانی در عصر عاشورای ۱۳۴۲ ش. می‌باشد. و با مخالفت ایشان با تصویب کاپیتولاسیون و تبعید به ترکیه به پایان می‌رسد.

محور تلاش‌ها و فعالیت‌های این دوره بیان رابطه جدایی‌ناپذیر بین دین و سیاست در اسلام و مقابله با تفکراتی همچون تقیه و کناره‌گیری از مسایل سیاسی و...، کشاندن حوزه‌های علمیه و روحانیت به کانون تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران و ایفای نقش توسط آنان، توجه و تمرکز به کانون فساد یعنی سلطنت و شخص شاه و کنار گذاشتن شیوه‌های محافظه کارانه و حمله مستقیم به

نفوذ و حضور قدرت‌های بیگانه در ایران، می‌باشد.

دوره دوم: این دوره که با تبعید امام به ترکیه (۱۳ آبان ۱۳۴۳) آغاز و با عزیمت ایشان از عراق پایان می‌یابد. در این دوره به مقتضای زمان و با توجه به حوادث و اتفاقاتی که در ایران واقع می‌شد امام از طریق انتشار اعلامیه‌ها، فتاوا، انجام سخنرانی‌ها و بیانیه‌ها در راستای ارتباط معنوی با مردم و فرهنگ سازی نوین گام بر می‌داشتند.

دوره سوم: این دوره از ۱۳۵۶ با شهادت فرزند امام (آقا مصطفی) و انتشار مقاله توهین‌آمیز به رهبری انقلاب آغاز و تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه می‌یابد.

شیوه‌های مبارزاتی امام در این دوره، جلوگیری از رخنه فرصت طلبان، عدم سازش بر سر اصول، رساندن ندای مردم مظلوم ایران به جهانیان، آینده نگری و سنجش وضعیت در رسیدن به هدف و... را می‌توان نام برد.

دوره چهارم: بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تا رحلت ایشان. در این دوره، کارکردهای مختلف از نظام جمهوری اسلامی مشاهده می‌شود که الگوی نوینی خصوصاً در عرصه‌های مختلف فرهنگی نمایان می‌شود.

آنچه که در این نوشتار مهم است، این‌که امام به عنوان یکی از عالمان دینی، کارکردهای مختلفی را از خود از طریق جامعه پذیری به جای گذاشتند که نتیجه آن شکل‌گیری فرهنگ سیاسی جدیدی بر اساس مبانی اسلام بوده است که نمونه بارز آن نیز طراحی و ارائه الگوی حکومت اسلامی است که با فرهنگ سیاسی حاکم در تضاد بوده و زمینه‌های انقلاب اسلامی نیز فراهم می‌آید.

از جمله شخصیت‌های روحانی دیگر که در دوره رژیم پهلوی خدمات گسترده‌ای را در ترویج فرهنگ اسلامی و مقابله با فرهنگ نظام حاکم داشت آیة‌الله طالقانی(ره) است. ایشان در فضایی که جریان‌های مختلف سیاسی همچون جریان‌های ملی و ناسیونالیستی، مارکسیستی، و جریان‌های سیاسی حاکم و وابسته به دولت، فعالیت‌های فرهنگی خود را شدت بخشید و با تشکیل جلسات و محافل مذهبی در بین مردم و خصوصاً جوانان به تعمیق مبانی اعتقادی آنان پرداخت و در همین راستا برای سامان دادن فعالیت‌های خود، اقدام به تاسیس «کانون اسلام» و مجله‌ای به نام «دانش‌آموز» نمود. وی می‌گوید:

... چون احساس کردم که جوانان ما از جهت عقاید و ایمان در معرض خطر قرار گرفته‌اند... جلساتی برای عده‌ای از جوانان و دانشجویان درباره بحث در اصول عقاید و تفسیر قران تشکیل دادم و در دنبالهٔ این جلسات، انجمن‌ها و کانون‌های اسلامی تشکیل شد مانند کانون اسلام، انجمن تبلیغات اسلامی و اتحادیه مسلمین، که هر کدام دارای نشریات منظم

و فراخور افکار و وضع روز بود.[۲۶]

به طور کلی عمده‌ترین محورهای تلاش‌های ایشان عبارتند از: ۱. به صحنه آوردن قرآن و راهنمای عملی قرار دادن آن؛ ۲. شناساندن استبداد شاهنشاهی به عنوان ریشهٔ همه فسادها؛ ۳. ایجاد پل ارتباطی میان نسل روشنفکر با روحانیت و توده مردم ۴. تبیین فرهنگ سیاسی اسلام برای نسل نو، و ... . بنابراین مشاهده می‌شود که تمرکز فعالیت آیةالله طالقانی بر امور فرهنگی و تبیین بنیان‌های فکری اسلام در عرصه‌های مختلف برای جامعه بوده است. و با استفاده از ابزارهای گوناگون سعی در انتقال فرهنگ سیاسی اسلام از طریق جامعه‌پذیری را داشتند.



ابزارهای جامعه پذیری سیاسی علما

روحانیت (عالمان دینی) با محور قرار دادن فعالیت‌های فرهنگی و فکری، سعی در طرح یک فرهنگ سیاسی مستقل در میان مردم به عنوان الگوی جایگزین را داشتند. در این میان از ابزارهای گوناگونی برای جامعه‌پذیری سیاسی بهره می‌جستند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. *مرجعیت دینی:* یکی از کارویژه‌های مهم روحانیت، رهبری و هدایت دینی مردم و استنباط احکام اسلامی است که این نقش یک رابطه ناگسستنی در تمام مراحل زندگی بین مردم و روحانیت را سبب می‌گردد. روحانیت با استفاده از این ابزار سعی در برقراری ارتباط با مردم و گروه‌های مختلف سنّی داشتند و با طرح حکومت اسلامی، الگوی جدیدی را مطرح کردند.

۲. *رهبری سیاسی:* نقش روحانیت شیعه در مسائل سیاسی و اجتماعی کاملاً در زمان‌های مختلف مشهود است. این نقش به پایگاه اجتماعی روحانیت، موقعیت و فضای ذهنی مردم و نظام سیاسی بر می‌گشته است. چه آن که «تعلق آنان به جنبش بیشتر به طرفداری از بینش اجتماعی و یا اصول اعتقادی خاص مربوط می‌شد که همانا اعتقادات شیعه و تبعیت آنان از مراجع بوده است که بر اساس آن برای مشارکت در فعالیت‌های سیاسی آماده می‌شدند».[۲۷]

۳. *مساجد، منابر و مجالس وعظ و خطابه:* از مهم‌ترین راه‌های ارتباط روحانیت با مردم مساجد است. جان. دی. استمپل یکی از دیپلمات‌های امریکا و نویسنده کتاب درون انقلاب ایران و از شاهدان نزدیک وقایع انقلاب در این زمینه می‌گوید:

> یک جنبهٔ مهم رشد حرکت انقلابی، مشارکت دایمی و فزایندهٔ سازمان‌های شیعی مذهب ایرانیان در جنبش بوده است. در کشور ۳۵ میلیونی ایران، تقریباً هشتاد تا نود هزار مسجد و ۱۸۰ تا دویست هزار روحانی وجود دارد، سریع‌ترین و مطمئن‌ترین راه برای رساندن پیام از شهری به رهبران شهر دیگر از طریق شبکه مسجد انجام می‌گرفت که توسط روحانیون

رده بالا صورت می‌گرفت.[28]

مهم‌ترین کارویژه مسجد مکان ویژه‌ای برای ترویج و تبلیغ و تبیین مبانی فرهنگ اسلام در زمینه‌های مختلف از جمله فرهنگ سیاسی اسلام بوده است. روحانیت به عنوان نیروهای اصلی و محوری مساجد، هدایت مذهبی و اجتماعی و حتی سیاسی را بر عهده داشتند. علما از ابزارهای فوق و همچنین دیگر راه‌ها، در گسترده‌تر کردن جامعه‌پذیری سیاسی بهره می‌جستند، به خصوص این نقش زمانی پر رنگ‌تر می‌گردد که سیاست فرهنگی و اجتماعی رژیم در تغییر اساسی فرهنگ ملی ـ مذهبی مردم استوار گردیده بود. سلسله پهلوی که تداوم و تحکیم پایه‌های قدرت خود را در اصلاحات جدید و تغییر فرهنگ عمومی مردم می‌دانست به تدوین سیاست جدید فرهنگی پرداخت.

سیاست‌های فرهنگی رژیم پهلوی

سیاست‌های عمده فرهنگی این دوره را می‌توان بر اساس چند محور تقسیم کرد:

۱. ناسیونالیسم، که دارای دو وجه ایجابی یعنی باستان‌ستایی و وجه سلبی یعنی اسلام زدایی است. مداحان رژیم رضاشاه همواره او را یک ناسیونالیست معرفی می‌کردند، در حالی که مؤلفه‌های آن را دارا نبود.

> از یک طرف پافشاری او بر شبیه کردن هر چه بیشتر ایران با تصورات خودش از کشورهای اروپای غربی و طرد سنت‌های بومی حاکی از خوارشماری میراث گذشته بوده و از سوی دیگر، نوعی همانند سازی تعمدی ایران نو تحت لوای حکومت پهلوی با افتخارات امپراتوری‌های ایرانی قبل از اسلام وجود داشت، که نشان از دیدگاه متناقض و غیر منسجم رضا شاه دارد.[29]

دلیل توجه به ایران باستان این بود که آنان برای جبران عقب‌ماندگی ایران از کشورهای اروپایی، به دنبال تقلید کامل از فرهنگ غربی بودند و از آن جا که ارزش‌های نشأت گرفته از فرهنگ اسلامی تضاد با آن داشت، پیروی کامل نتیجه‌ای جز برخورد و ایجاد تشتّت نمی‌توانست داشته باشد؛ از این رو پررنگ نشان دادن فرهنگ ایران باستان، نگاه ضعیف‌تری را به فرهنگ اسلامی در پی می‌داشت، تا جایی که اقبال لاهوری که به فرهنگ ایرانی ـ اسلامی عشق می‌ورزید از ملی گرایی افراطی که ملازم با اسلام زدایی بود، به شدت انتقاد می‌کند و می‌گوید:

کار آن وارفتهٔ مُلک و نسب — ذکرت پور است تحقیر عرب
روزگار او تهی از واردات — از قبور کهنه می‌جوید برات
با وطن پیوست و از خود در گذشت — دل به رستم بست و از حیدر گذشت[30]

در طول سلطنت رضاخان در همه آثار فرهنگی و هنری و تحقیقات و تتبعات تاریخی و نیز سازمان‌های اداری و نظامی، تأثیر ملی‌گرایی افراطی به صورت‌های مختلف دیده می‌شود؛ برای مثال تأسیس نهادهای جدیدی مانند انجمن آثار ملی، ترویج باستان گرایی با تأکید بر یکتایی نژاد آریایی، پرداختن به تاریخ شاهان گذشته و نشان دادن عظمت دولت‌های شاهنشاهی، صورت گرفت. وجه سلبی نیز اسلام‌زدایی است. که روی دیگر همان سکه باستان گرایی است.

۲. تجدّد خواهی: ترویج فرهنگ غرب در ایران با استفاده از ابزارهای گوناگون بوده است.

همین سیاست‌های فرهنگی به شکلی جدید در دوره محمدرضا شاه پهلوی مشاهده می‌گردد، حتی این دوره به دلیل وضعیت جدید رژیم در راستای تحولات منطقه‌ای و جهانی برای حفظ و تداوم منافع بیگانگان به ویژه امریکاییان، تغییر فرهنگ عمومی و سیاسی مردم اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. در این مقطع زمانی، در بستر جامعه، تضاد فرهنگی بین فرهنگ مذهبی که عالمان دینی آن را تبلیغ می‌کردند و فرهنگ جدید رژیم پهلوی در حال شکل‌گیری بود. اقدامات پهلوی اول، در راستای تغییر فرهنگ مذهبی مردم را می‌توان در تأسیس نهادهایی چون شورای عالی معارف، جمعیت نسوان وطن خواه، کانون بانوان، مؤسسه وعظ و خطابه و تأسیس مدارس و آموزشگاه‌های نوبنیاد مشاهده کرد. دست مایه محمدرضا شاه (پهلوی دوم) تجربه پدرش بود. وی نیز دست به اقداماتی برای محدودیت و کنترل هر چه بیشتر نهاد مذهب و روحانیت در ایران زد؛ برای نمونه گرفتن آزمون از طلّاب، طرح کنترل مدرسه فیضیه توسط ساواک، اعدام و شکنجهٔ روحانیون برجسته مخالف رژیم، برگزاری جشن‌های شاهنشاهی و سرکوب مخالفان، دستگیری طلاب جوان به مناسبت‌های مختلف و تشکیل دانشکده علوم اسلامی با هدف تضعیف روحانیون.



بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ایدئولوژی رژیم پهلوی بر پایه اسطوره‌پردازی با استفاده از دو پایگاه مشروعیت و قدرت بوده است که از ارتش به مثابه ابزار قدرت خود استفاده می‌کرد؛ اما برای کسب مشروعیت به ناسیونالیسم ایرانی روی آورده، این ایده در تمام سالیان حکومت پهلوی اول و دوم تبلیغ و ترویج می‌گردید، تا از این طریق حمایت‌های مردمی را به دست آوَرَد. بنابراین آهنگ دایمی تبلیغات در این دوره بر این مسأله استوار بود که ایران فقط هنگامی نیرومند است که شاه نیرومند باشد؛ برای مثال جشن‌های دو هزار و پانصد ساله که بر نفی همه نمودارهای ایدئولوژی شیعه استوار بود. ایدئولوژی حاکم بر اساس تقویت سلطنت و ناسیونالیسم ایرانی بنا گردیده بود که به تعبیر ماروین زونیس، این اقدام تلاشی بود «برای کاستن نقش اسلام در جامعه ایران و نشان دادن این نکته که مشروعیت رژیم به گذشته پیش از اسلام مربوط می‌شود».[۳۱] اما آنچه در باور عمومی مردم ایران در مورد رهبری موفق وجود داشت، رهبری دین دار و حافظ دین اسلام و همدل با مردم

بود، در حالی که ایدئولوژی حاکم این را بیان نمی‌کرد.

در مقابل تلاش‌های بی‌وقفه رژیم پهلوی در راستای دگرگونی فرهنگی، روحانیت با رهبری مستقیم امام در سال‌های ۱۳۴۱ به بعد، از طریق ابزارهای جامعه‌پذیری که در اختیار داشت به ترویج و تبیین فرهنگ اسلامی در عرصه‌های مختلف زندگی مردم از جمله سیاست پرداخت. با بیان مبانی اسلام به صورت استدلالی نوعی آشنایی بیشتر و نزدیک‌تر مردم با اسلام در حال شکل‌گیری بود که از گذشته تداوم می‌یافت. مردم ایران سرافرازی و پیروزی خود را در سایه اسلام واقتدار کشور می‌دیدند که در ایدئولوژی رژیم پهلوی وجود نداشت.

بنابراین در باور سیاسی مردم ایران چندگانگی و چند پارگی در مورد نظام سیاسی را مشاهده می‌کنیم؛ اما از آن جا که ایدئولوژی رژیم بر محور اسطوره‌سازی و ناسیونالیسم شکل گرفته بود و نوعی تعارض را در خود می‌پروراند و با باورهای اعتقادی و مذهبی مردم نیز فاصله داشت، با تلاش روحانیت و نیروهای مذهبی، پیروزی به سود فرهنگ سیاسی اسلام، که با باورهای اعتقادی مردم عجین شده بود، متحقق شد.

پی‌نوشت‌ها



1. Rogers cruton, *adictionary of political thought,* london: the macmillan press LTD, 1986, P.428.

۲. علی اکبر شعاری‌نژاد، فرهنگ علوم رفتاری (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴) ص۴۱۵.

3. Michacl G. Roskin, etal., *Political seience, An Introduction, Newjersy;* Prentice-hali inter national Inc, 1988, P. 141.

4. Gabriel A. Almond, and bingham Powell jr, *Comparative Politice, System, Process and Policy,* Little brown and company Boston. 1818, P. 79.

5. Robert G. Meadow, *Politics As Communication* , Newjersy; Ablex Pablishing corporation: 1980, P. 23.

۶. مهرداد، هرمز، جامعه پذیری سیاسی، چاپ اول (تهران: پاژنگ، ۱۳۷۶) ص۴۶.

۷. گی روشه، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، کنش اجتماعی، ترجمه هما زنجانی‌زاده (مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۶۷) ج ۱، ص ۱۶۸.

۸. آلموند و پاول، «جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی»، ترجمه علیرضا طیّب، مجله اطلاعات سیاسی، اقتصادی، ش ۱۱۳ و ۱۱۴ (۱۳۷۵).

۹. سید علی‌اصغر کاظمی، بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۶) ص ۳۵.

۱۰. همان، ص ۲۸.

۱۱. آلموند و پاول، پیشین.

۱۲. منوچهر محسنی، مقدمات جامعه‌شناسی (تهران: ناشر: مؤلف، چاپخانه مروی، چاپ سوم، ۱۳۶۷) ص ۱۶۸.

۱۳. بروس کوئن، درآمدی بر جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، ۱۳۷۰) ص ۴۷.

۱۴. محمد معین، فرهنگ فارسی (تهران: امیرکبیر).

۱۵. علی گلیانی، مشروعیت و ثبات سیاسی در ایران ۵۷ ـ ۱۳۳۲ (تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۷۸) ص ۸

۱۶. عبدالعلی قوام، چالش‌های توسعه سیاسی (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۹) ص ۵۴.

۱۷. آن. کی. اس. لمبتون، نظریه دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان (تهران: نشر گیو، چاپ دوم، ۱۳۷۹) ص ۱۴۰.

۱۸. حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی (تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۷۴)، ص ۲۴۲.

۱۹. همان، ص ۲۴۱.

۲۰. علیرضا ازغندی، تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران (تهران: سمت، ۱۳۷۹) ج ۱، ص ۱۳۰.

۲۱. عبدالهادی حایری، تشیع و مشروطیت در ایران (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰) ص ۲ (دیباچه).

۲۲. ادوار براون، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۶) ص۱۲۸.

۲۳. همان، ص۱۳۳.

۲۴. در جست وجوی راه از کلام امام، دفتر هشتم، روحانیت (از بیانات و اعلامیه‌های امام خمینی از ۱۳۴۱ تا ۱۳۶۱) (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲) ص ۲۱۰.

۲۵. خاطرات مرتضی الویری، به کوشش دفتر ادبیات انقلاب اسلامی (تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵) ص ۶۴ـ۶۵

۲۶. بهرام افراسیابی و سعید دهقان، طالقانی و تاریخ (تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ دوم، ۱۳۶۰) ص ۶۴

۲۷. علیرضا زهیری، عصر پهلوی به روایت اسناد (قم: دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۷۹) ص ۲۹۰ ـ ۲۹۱.

۲۸. جان. دی. استمپل، درون انقلاب ایران، ترجمه منوچهر شجاعی (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ دوم، ۱۳۷۸) ص ۶۸

۲۹. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر (تهران: طرح نو، ۱۳۷۲) ص ۳۷.

۳۰. محمد اقبال لاهوری، کلیات اشعار فارسی، مقدمه و شرح احوال و تفسیر کامل احمد سروش (تهران: کتابخانه سنایی، چاپ چهارم، ۱۳۶۸)، ص ۳۶۷.

۳۱. ماروین زونیس، شکست شاهانه، ترجمه اسماعیل زند و بتول سعیدی (تهران: نشر نور، ۱۳۷۰)، ص ۱۶۱.

دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام (۳)

تاریخ دریافت: ۱۸/ ۱/ ۸۲ تاریخ تأیید: ۲۵/ ۳/ ۸۲

سیدعبدالقیوم سجادی*

در این قسمت از بحث دیپلماسی اسلام از منظر تاریخی و با تأکید بر رفتار سیاسی رهبران دینی و دولت‌های اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. رفتار سیاسی و سیره عملی پیامبر اسلام و امام علی(ع) بیانگر خطوط کلی رفتار سیاسی اسلام در حوزه دیپلماتیک و سیاست خارجی است. از سوی دیگر، مطالعه رفتار خارجی نظام خلافت در عصر خلفای نخستین، امویها، عباسی‌ها و دوره‌های پس از آن، دگرگونی‌های تاریخی رفتار سیاسی و دیپلماسی دولت اسلامی را بیان می‌کند.

واژه‌های کلیدی: دیپلماسی، دیپلماسی اسلامی، عصر پیامبر، خلافت.

تطور تاریخی دیپلماسی اسلامی

دیپلماسی اسلامی از آغاز تا امروز تحول زیادی را داشته است. این تحولات تا حدودی طبیعی به نظر می‌رسند، زیرا دیپلماسی از لحاظ اصول، اهداف و شیوه‌ها، تابع شرایط سیاسی، موقعیت دولت‌ها،

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی موسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیه السلام.

اراده سیاست‌مداران و منافع و خواسته‌هایی است که دولت‌ها در هر عصر و زمانی برای خود تعریف می‌کنند. با توجه به متغیر بودن این عناصر، دیپلماسی نیز دستخوش دگرگونی می‌گردد. دیپلماسی به عنوان شیوه اِعمال سیاست خارجی از اصول و اهداف و روش‌های عملی ویژه‌ای برای پیش‌برد سیاست‌های خارجی تشکیل گردیده است. تطوری که در دیپلماسی اسلامی اتفاق افتاده شامل هر سه محور می‌گردد. گرچه تطور در برخی محورها نسبتاً کمتر و کندتر بوده، اما در برخی دیگر شاهد دگرگونی‌های جدی هستیم. اما علی‌رغم همه دگرگونی‌هایی که در این عرصه رخ داده، دیپلماسی اسلامی به عنوان یک پارادایم فکری ـ عملی هنوز هم تمایز خود از دیپلماسی‌های دیگر را حفظ کرده است و به همین جهت می‌توان از هویت مستقل دیپلماسی اسلامی سخن به میان آورد.



موضوع تطور تاریخی دیپلماسی اسلامی را در دو محور تحلیل و بررسی می‌کنیم: ۱. ماهیت متحول دیپلماسی اسلامی؛ ۲. عوامل تحول دیپلماسی اسلامی.

۱. ماهیت متحول دیپلماسی اسلامی

چنانچه اشاره شد، دیپلماسی اصولاً تابع متغیرهای خاصی است که عمدتاً ریشه در شرایط و تحولات واقعی و خارجی واحدهای سیاسی دارد. گرچه این امکان وجود دارد که دین یا هر مجموعه اعتقادی و ارزشی دیگری که ماهیت فرا زمانی و فرا مکانی دارد، برخی اصول ثابتی را در حوزه رفتار سیاست خارجی ترسیم کند، اما این اصول در حدی نیست که تمام تحولات و دگرگونی‌های احتمالی در موضوع مورد توجه خود را به طور عموم پیش‌بینی کرده و همه آنها را پیشاپیش قانونمند و نهادینه سازند. بنابراین اعتقادات، اصول و ارزش‌های مکتبی به هر اندازه که از جامعیت و استحکام برخوردار باشند هرگز در صدد این نیستند تا مسیر هر نوع تحول احتمالی آینده را سد نموده و همه چیز را پیشاپیش صورت‌بندی کنند.

دیپلماسی اسلامی یکی از همین قواعد رفتاری است که علی‌رغم ارتباط نزدیک با ارزش‌های ثابت دینی، با واقعیت‌های بیرونی جامعه سیاسی نیز سر و کار دارد؛ از این رو طبیعی است که متناسب با تحولات، شرایط و واقعیت‌های سیاسی، همواره مسیر تحول و انطباق با شرایط را نیز بپیماید. دیپلماسی اسلامی از آغاز شکل‌گیری دولت اسلامی در مدینه تا عصر دولت‌های مدرن کنونی در جهان اسلام، تحول چشم‌گیری یافته است. این تحول را می‌توان در شاخص‌های ذیل بررسی کرد.

الف) اهداف

یکی از حوزه‌های تحول در موضوع دیپلماسی اسلامی، تحول در اهداف دیپلماسی است. اهدافی که برای دیپلماسی اسلامی تعریف می‌شود (بر مبنای تحولات تاریخی) بسیار متفاوت به نظر می‌رسد. پیامبر اسلام که اساس دیپلماسی اسلامی را پایه‌ریزی کرد دو هدف اصلی دعوت و توسعه حاکمیت سیاسی اسلام را برای دیپلماسی در نظر گرفته بود.

پیامبر گرامی اسلام اصل «دعوت» را در سیاست خارجی خویش همواره مورد توجه قرار داده و آن را در تمام پیام‌ها و نامه‌های سیاسی خود مبنای اقدامات دیپلماتیک خود قرار داده است.

دومین هدف مهم در دیپلماسی پیامبر، توسعهٔ قلمرو سیاسی دولت اسلامی در راستای رسالت جهانی اسلام و به منظور تأمین امنیت و گسترش صلح در میان قبایل و ملل آن روز بود. جامعه عرب از گذشته‌های دور شاهد روابط خصومت‌آمیز در سطح قبایل و دولت‌های همجوار بوده است. در نظام سیاسی حاکم بر جامعه عرب، وجود تعدد مراکز فرمان روایی وانعطاف‌ناپذیری سیستم‌های قبیله‌ای، فضای سیاسی جزیرة العرب را همیشه در وحشت جنگ و ناامنی و غارت نگه می‌داشت. پیامبر اسلام پس از اعلام نظام سیاسی جهانی با مرکزیت مدینه، تلاش کرد تا اقوام و قبایل عرب و سپس سایر ملت‌های آن روز را تحت حاکمیت واحد سیاسی گرد آورده و از بروز درگیری‌های ممتد قبیله‌ای جلوگیری کند.

اما اهداف دیپلماسی اسلامی پس از عصر خلفای نخستین دستخوش تحولات نسبتاً جدی گردید، زیرا در دوران حکومت اموی و عباسی، «دعوت» به عنوان مهم‌ترین و بنیادی‌ترین هدف سیاست خارجی اولویت خود را از دست داد و این دولت‌ها به جای «دعوت»، توسعه قلمرو حکومت عربی را در اولویت قرار دادند. خلفای اموی در حوزه دیپلماسی در دو ناحیه فعالیت داشتند: ناحیه شمال و ناحیه شرق. در مرزهای شمال دولت اموی، امپراتوری روم شرقی قرار داشت که همیشه با اموی‌ها در جنگ و ستیز بود. هدف دیپلماسی اموی در این منطقه بر ضربه زدن به قدرت روم شرقی و دفع تهدیدات و تهاجمات آن از سرزمین‌های اسلامی استوار یافته بود. این منازعه گاهی با پیروزی و گاهی با شکست توأم می‌شد و در کل ادامه درگیری‌ها، مانع از آن بود تا امنیت در مرزهای شمالی حاکم گردیده و روابط صلح‌آمیزی بر مبنای گفت وگو و تفاهم پا بگیرد. در منطقه شرقی، دیپلماسی جنگی بر دیپلماسی سیاسی غلبه داشت. هدف از تعقیب سیاست جنگی، فتح اراضی بیشتر، دعوت به اسلام و به دست آوردن غنایم بود. این امر در نامه‌ها و گفته‌های سران ایران و فرماندهان مسلمان به خوبی منعکس شده است. از سوی شرق لشکریان مسلمان تا مرز چین پیش رفتند و در سال ۱۰۸ هجری عبدالملک بن مروان سفیری به نام سلیمان نزد امپراتور چین هسوانگ تسونگ اعزام کرد که

تأثیر مهمی بر گسترش روابط دو طرف داشت.[1] در دوران عباسیان، اهداف دیپلماسی خلافت اسلامی از محدوده مسائل اعتقادی و سیاسی به امور علمی ـ فرهنگی و اقتصادی نیز گسترش یافت. در نامه‌ای که میان اخشید، فرماندار مصر، و ارعانوس پادشاه روم مبادله شده است، توسعه روابط تجاری یکی از محورهای گفت وگوی دو طرف قرار گرفته و اخشید موافقت خود را در توسعه همکاری‌های تجاری اعلام داشته است.[2] اهداف تجاری و علمی در دیپلماسی خلیفه مقتدر عباسی هارون الرشید تجلی بیشتری پیدا کرد.

اما در دوران سلطنت عثمانیان اهداف دیپلماسی اسلامی اصولاً به اهداف دنیوی و سیاسی تبدیل شدند. امپراتوری عثمانی از سوی غرب و شمال تحت فشار دولت‌های روس و اروپایی قرار داشت و سلاطین عثمانی در تلاش بودند موقعیت خود را در برابر این دو دشمن تحکیم کرده و در فرصت‌های مناسب قلمرو سیاسی و ارضی خود را نیز توسعه دهند. از طرف دیگر دولت عثمانی در شرق و جنوب با دولت‌های اسلامی دیگر هم مرز بود که مهم‌ترین آن دولت ایران بود. عثمانی در این منطقه نمی‌توانست «دعوت» را هدف دیپلماسی خود برگزینند، از این رو هدف سیاسی و افزایش سلطه و قدرت را در پیش گرفتند.



ب) اصول

یکی از محورهای تحول در دیپلماسی اسلامی، تحول در اصول دیپلماسی اسلامی است.

اصولی که پیامبر در صدر اسلام در روابط خارجی مورد توجه قرار داد به تدریج در اعصار بعدی دچار دگرگونی شد. اصول پیامبر اسلام در روابط خارجی عبارتند از: ۱. اصل نفی سبیل (استقلال)؛ ۲. اصل تأمین امنیت؛ ۳. اصل دعوت؛ ۴. اصل دفاع از اصول؛ ۵. اصل عزّت وکرامت؛ ۶. اصل احترام به قراردادها و پیمان‌ها.

این اصول در معاهداتی که در ده سال حکومت پیامبر در مدینه میان او و قبایل مختلف عرب و دولت‌های همجوار منعقد شد به خوبی رعایت شده است.

اما در دوره‌های پس از صدر اسلام این اصول به صورت کامل مورد توجه قرار نگرفت و بعضاً جای خود را به اصول دیگر سپردند. به گفته یکی از محققان معاصر:

> در دوران زمام‌داری معاویه بر خلاف سیره پیامبر(ص) نوع جدیدی از دیپلماسی جایگزین شد. پیامبر همواره در کلیه روابط خارجی با وجود تحرک و ابتکار عملی که برای گسترش مناسبات نشان می‌داد، اصول و معیارها و ارزش‌های اسلامی را در حد حفظ سیاست وکرامت اسلامی حفظ می‌کرد.[3]

در دوران عباسیان، این چرخش دایره وسیع‌تری به خود گرفت، زیرا سیاست خارجی دولت‌های عباسی بیشتر به سمت اهداف سیاسی و سلطه‌جویانه تغییر جهت داد.

در این عصر (قرن دوم هجری) که... بخش‌های عمده آسیا و آفریقا و بخشی از اروپا زیر پرچم اسلام درآمده بود، روابط خارجی مسلمانان بر اساس باج‌گیری و قدرت‌طلبی استوار گردیده و ابتکار عمل در سیاست بین‌الملل در جهت حفظ وگسترش قدرت و بهره‌گیری مادی به کار گرفته شده بود.[۴]

در ادامه این تحول در دوران عثمانی‌ها روابط خارجی اسلامی تحت تأثیر شرایط جهانی و ناتوانی برخی خلفا و سلاطین مسلمان، به سمت همگرایی با کشورهای غیر اسلامی تغییر جهت داد و با انعقاد قرارداد بین دولت سلیمان اول و فرانسوای اول فرانسه در ۱۵۳۵ میلادی، اساس دیپلماسی اسلامی دگرگون شد.

ج) روش‌ها

دیپلماسی برای دست‌یابی به اهداف خود معمولاً از شیوه‌های نسبتاً مشخصی مانند فرستادن نمایندگان رسمی، تأسیس نمایندگی‌ها، مسافرت سران ممالک و دولت‌ها و انعقاد و مبادله پیمان‌ها بهره می‌گیرد. این روش‌ها ممکن است به صورت همه جانبه دچار دگرگونی نگردند، اما از برخی جهات قابل بسط هستند.

آنچه به صورت مشخص در این خصوص می‌توان گفت، تحول در آداب و رسوم دیپلماسی است. در زمان پیامبر اسلام مبادله سفرا و هیأت‌ها در چارچوب تشریفات ویژه‌ای انجام نمی‌گرفت. در واقع آداب و ضوابط حاکم بر دیپلماسی پیامبر را در سه چیز می‌توان برشمرد: عاری بودن از تشریفات؛ غیر ثابت بودن سفرا و شفاف بودن پیام.

پیامبر اسلام سفیرانی که در سال نهم هجری به دربار هرقل، کسری، نجاشی و مقوقس و... فرستادند عاری از هر نوع انجام مراسم ویژه تشریفاتی در حین اعزام سفرا یا در هنگام ملاقات سفرا با پادشاهان بود. همچنین هیأت‌های سیاسی که از سوی قبایل و ممالک دیگر به دیدار پیامبر می‌آمدند پیامبر مانند سایر مردم و یک مهمان معمولی از آنان پذیرایی می‌کردند؛ چنانچه در مورد هیأت ثقیف خیمه مخصوصی برای آنان در مسجد برپا کرد و در آن‌جا با آنان به مذاکره پرداخت.

سفرایی که در صدر اسلام برای انجام مأموریت‌های سیاسی تعیین می‌شدند، وظیفه نمایندگی آنها محدود به همان مورد خاص می‌گردید و سفرا پس از ابلاغ پیام فوراً به مرکز خود بازمی‌گشتند. بنابراین در این دوره، چیزی به نام سفیران ثابت یا تأسیس نمایندگی‌های سیاسی در کشورهای دیگر

به چشم نمی‌خورد. پیام‌ها نیز بسیار شفاف و روشن بودند. نامه‌هایی که پیامبر به بزرگ‌ترین کشورهای آن روز یعنی ایران و روم فرستاد از چند سطر فراتر نمی‌رفت. اما در عصر عباسیان آداب دیپلماسی بسیار تغییر یافت. به گفته ابن الفرا «مراسم اکرام و اجلال در استقبال از سفرا در روزگار عباسی بیش از پیش فزونی یافت».[۵] در دوران خلافت عباسی هر گاه سفیری از خارج می‌آمد یا سفیر خود خلفا از سفر مأموریت برمی‌گشت غالباً به نحو گسترده‌ای مورد استقبال قرار می‌گرفت. حتی گاهی انجام مراسم استقبال از سفرا رسماً به دستور خلیفه و از سوی مردم برگزار می‌شد؛ «چنان که یک بار که فرستاده ملک العادل به دربار خلیفه اعزام گردید، خلیفه مردم را فرمود که به استقبال او بروند و بزرگان از فرماندهان و حکام و فقها و صوفیان به استقبال سفیر شتافتند».[۶] در زمان عثمانی‌ها، دیپلماسی اسلامی به تدریج شیوه‌های دیپلماسی اروپایی را تقلید کرد، این روند در اواخر خلافت عثمانی‌ها بسیار برجسته شده بود و دولت عثمانی همان طوری که نهادها و بخش‌های دیگر دولت خود را مدرنیزه کردند، آداب و سنن دیپلماسی را مدرن کردند و در همین دوره بود که سفارتخانه‌ها رسماً به وجود آمدند و دیپلماسی مدرنیزه و بوروکرانیزه شد.



۲. عوامل تحول دیپلماسی اسلامی

نظام سیاسی اسلام که در اولین سال هجرت پیامبر به مدینه، پایه‌گذاری شد به سرعت قدرت خود را در جزیرة العرب و ماورای آن گسترش داد. هنوز بیش از چند دهه از ظهور اسلام نگذشته بود که مرزهای دولت اسلامی تا شرق اروپا، شمال آفریقا، ایران، سند و ماوراء النهر توسعه پیدا کرد. توسعه قلمرو سیاسی حکومت اسلامی، الزاماً تأثیرات خود را به دیپلماسی که ابزاری در خدمت سیاست خارجی این دولت بود نیز بر جای گذاشت. بر این اساس رفتار و روابط خارجی دولت اسلامی نیز همزمان توسعه یافته و پیچیده‌تر می‌شد. عواملی که تأثیرات نسبتاً مستقیم و جدی بر تحول دیپلماسی اسلامی داشته عبارتند از:

الف) تغییر ساختار سیاسی

نظام سیاسی اسلام در عصر پیامبر از ساختار بسیار ساده‌ای برخوردار بود. پیامبر به عنوان رهبر دینی و سیاسی جامعه، مدیریت و مسؤولیت تمام امور را در دست داشت. او همچنان که مسؤولیت سیاسی را به عهده داشت مسؤولیت قضایی، اجرایی و نظامی را نیز عهده‌دار بود. سیستم اداری او از چند نفر کاتب و تعدادی اصحاب و یاران که معمولاً در کنار او بودند و داوطلبانه و بدون برخورداری از عناوین رسمی انجام وظیفه می‌کردند تشکیل شده بود. ساختار تصمیم‌گیری مرکب بود از شخص پیامبر،

وحی و مشورت. این ساختار به آن حضرت امکان می‌داد تا تصمیمات و برنامه‌ریزی‌ها را در کوتاه‌ترین مدت انجام داده و در اجرای آنها نیز از سرعت فوق‌العاده‌ای بهره‌مند باشد. دیپلماسی‌ای که از مرکزیت این ساختار رهبری می‌شد همانند سیاست‌های داخلی، در کمال سادگی و صراحت انجام می‌گرفت. از طرف دیگر، با توجه به ساختار تصمیم‌گیری ویژه، اهداف و اصول حاکم بر سیاست خارجی، ماهیت کاملاً دینی و الهی به خود می‌گرفت به همین دلیل دیپلماسی پیامبر اسلام دیپلماسی کاملاً دینی بود. اما در قرون بعدی ساختار سیاسی دولت اسلامی از شکل اولیه تغییر کرد و به تدریج به سلطنت و امپراتوری تبدیل گردید. سرآغاز این تحول از عصر معاویه اولین خلیفه خاندان اموی بود برخی از خاورشناسان معتقدند «معاویه از دستگاه سلطنتی رومیان تقلید کرده، برای خود وسایل تجمل و نگهبانان مسلح فراهم ساخت».[۷]

به هر حال این ساختار به هر میزانی که پیچیده‌تر می‌شد، روی تصمیم‌گیری، اجرا و روش‌های دیپلماسی و سیاست خارجی نیز تأثیر می‌گذاشت. حداقل این تأثیر را در شیوه آداب و رسوم دیپلماسی و نیز اهداف سیاست خارجی و همچنین در تمرکز و عدم تمرکز آن می‌توان دید.

ب) توسعه حکومت اسلامی

گسترش پیاپی قلمرو حاکمیت سیاسی اسلام، مسائل متعددی را فراروی سیاست خارجی خلافت‌های اسلامی قرار می‌داد، زیرا با توسعه مرزهای خلافت، مسلمانان با اقوام و ملت‌های مختلف مواجه شده و از لحاظ اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، خواست‌ها و شرایط متفاوتی را به وجود می‌آوردند. یکی از تأثیرات توسعه سرزمینی بر دیپلماسی خارجی این بود که خلافت اسلامی هر از چند گاهی با قیام‌ها و شورش‌های داخلی روبه‌رو می‌گردید که این امر سیاست خارجی خلافت‌های اسلامی را دچار رکود و در برخی موارد با عدم هماهنگی مواجه می‌کرد؛ چنانچه شورش‌های اهل ردّه در دوران ابوبکر، جنگ‌های داخلی در زمان علی(ع) و قیام‌های اسلامی علیه معاویه، مدتی دیپلماسی اسلامی را دچار وقفه کرد و مانع از گسترش اسلام در جهان گردید. در حالی که دولت پیامبر به دلیل تمرکز در اداره نظام سیاسی کمتر با این بحران‌ها مواجه می‌گردید و بحران‌های داخلی مانند پیمان‌شکنی‌های یهود در مدینه یا سرپیچی مسیلمه در یمن در حدی نبود که بر سیاست خارجی دولت اسلامی تأثیر جدی بگذارد.

از دیگر عوامل مؤثر بر دیپلماسی که ریشه در توسعه سرزمینی نظام اسلامی داشت، شکل‌گیری دیپلماسی‌های متعدد در قلمرو کشور اسلامی بود. این وضعیت در دوران عباسیان و پس از آن بسیار برجسته شده بود.

نمودهای تاریخی تحول دیپلماسی اسلامی

دیپلماسی اسلامی در گذر تاریخ نتوانسته است همسویی بین تئوری و عمل را به خوبی حفظ کند و تنها در نیمه اول قرن اول هجری که عصر پیامبر بود این همسویی به صورت کامل و در عصر خلفای راشدین به صورت نسبی تحقق یافت و روابط خارجی موازی اندیشه‌های اصیل دینی شکل گرفت؛ اما پس از خلفای راشدین و تغییر خلافت به سلطنت و ورود جریان‌های قبیله‌ای در رأس هرم قدرت، دیپلماسی عملی دولت‌های اسلامی از شفافیت دینی فاصله گرفت و در عین حال نمی‌توان چنین تلقی کرد که دیپلماسی خلافت‌های اسلامی در عصر اموی و عباسی و پس از آن هیچ گونه همسازی با اصول و آموزه‌های دینی ندارد، بلکه نکته اصلی در سیر تحول دیپلماسی اسلامی این است که گرایش دینی در مجموع رو به ضعف نهاده و رفتار سیاسی خلفا در عرصه بین‌الملل در مواردی تحت تأثیر عوامل برون دینی قرار گرفته است و این به معنای نفی کامل عناصر فرهنگی و حقوقی اسلامی در سیاست خارجی خلفا نیست. همان طوری که اسلامی نامیدن آن به معنای دقیق و درست کلمه قابل تأمل است؛ اما علی‌رغم همه این تحولات ارزشی که در حوزه فکری و عملی به وجود آمده است، بررسی تجربی و تطبیقی آن می‌تواند تصویری از دیپلماسی دولت‌های اسلامی که از لحاظ تاریخی و اندیشه‌ای منفک از باورهای اسلامی شناخته نمی‌شود، ارائه داد. این امر حداقل از لحاظ رویکرد علم روابط بین‌الملل و سیاست خارجی که در محیط سیاسی و فرهنگی اسلامی تکوین یافته در خور اهمیت است.



۱. دیپلماسی عصر پیامبر

روابط و دیپلماسی پیامبر را در سه سطح می‌توان تحلیل کرد:

الف) دیپلماسی با قبایل عرب و یهودیان؛

ب) دیپلماسی با دولت‌های همجوار؛

ج) دیپلماسی با قدرت‌های بزرگ ایران و روم.

الف) روابط با قبایل عرب و یهود

آن طوری که مورخان و سیره‌نویسان عرب نوشته‌اند، قبایل و طوایف عرب ساکن در جزیرة العرب مقارن ظهور اسلام، فاقد دولت واحد مقتدر مرکزی بوده و هر قبیله‌ای تشکل و نظام اداری ـ اجتماعی خاص خود را داشت. واحدهای قبیله‌ای به صورت دولت‌های کوچک محلی که شباهت به نظام ملوک الطوایفی داشتند نظام اجتماعی و سیاسی خود را اداره می‌کردند: در واقع «هر قبیله‌ای به

صورت جامعه‌ای سیاسی بود و از عناصر عمده تشکیل‌دهنده دولت (جمعیت متشکل، قدرت سیاسی و نوعی حکومت) برخوردار بود و سرزمین قبیله نیز گاه شناور وگاه به صورت ثابت و طبق اراده شیخ تعیین می‌گردید».[۸]

با توجه به نظام ویژه قبیله‌ای حاکم بر جزیرة العرب، پیامبر استراتژی برقراری روابط حسنه با تمام واحدهای سیاسی قبیله‌ای را در پیش گرفت وکوشید همه قبایل را تحت نظام سیاسی واحد گرد آورد. بجاست که نقطه آغاز دیپلماسی پیامبر پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه را خود پیمان مدینه بدانیم. گرچه در این پیمان، توجه اساسی بر شکل‌گیری روابط و سامان‌دهی نظام سیاسی در داخل حکومت اسلامی معطوف شده است، اما با وجود آن اصول روابط خارجی پیامبر را حداقل در برخی موارد مانند یهودیان نیز تبیین کرده است. در این پیمان روابط مسلمانان با یهودیان، بر اصل احترام متقابل، آزادی در عقاید و آداب و سنن، عدم تعرض بر همدیگر، عدم همپیمانی با دشمنان یکدیگر، و بالأخره همکاری با طرف‌های قرارداد در صورت مورد حمله قرار گرفتن، استوار گردیده بود.[۹]

در مورد مکه، پیامبر با توجه به مفهوم آیه جهاد،[۱۰] سیاست «اعمال فشار» بر مکه را که او و یارانش در گذشته تحت فشار و اذیت آنان قرار گرفته بودند و هنوز هم ادامه داشت، در پیش گرفت. سیاست پیامبر در این جا بر محاصره اقتصادی مکه به منظور ایجاد تغییر در سیاست‌های خصمانه قریش متمرکز شده بود. همچنین پیامبر با اعزام دسته‌های مسلح به مسیر کاروان‌های تجارتی مکه، قدرت و نیروی رزمی و تهاجمی دولت مدینه را به نمایش می‌گذاشت. می‌توان گفت هدف از این سیاست، درگیری و جنگ نبوده است، زیرا «در سریه‌هایی که رسول خدا اعزام فرمود هیچ درگیری در نگرفت و بلکه در همه موارد دو گروه بدون هیچ گونه درگیری و به صورت مسالمت‌آمیز از یک دیگر جدا شدند و تنها در یک مورد در سریه عبیدة بن حارث سعد بن ابی وقاص به سوی دشمن تیر انداخت».[۱۱]

دیپلماسی پیامبر پس از سال پنجم هجری تحرک بیشتری پیدا کرد، چون پیامبر در این زمان ابتکار عمل را در دست گرفته و روابط با قبایل عرب را که تا کنون حاکمیت مدینه را نپذیرفته بودند سرعت بخشید. اولین هدفی را که پیامبر در این مرحله انتخاب کرد و بسیار مهم و استراتژیک بود، ایجاد رابطه دوستانه با مکه بود که مهم‌ترین شهر در تمام سرزمین‌های عربی به شمار می‌آمد.

پیامبر اولین تماس سیاسی را از طریق بدیل بن ورقامی خزاعی با اهل قریش برقرار کرد و به آنان چنین پیام فرستاد:

ما برای جنگ با کسی نیامده‌ایم برای عمره آمده‌ایم قرشیان از جنگ به جان آمده‌اند و اگر

خواهند مدتی معین کنیم و مرا با دیگران واگذارند که اگر دین من غلبه یافت و اگر خواستند بدان درآیند و اگر نخواهند، به خدایی که جان من در فرمان اوست با آنها در کار دین خویش جنگ می‌کنم تا جان بدهم یا فرمان خدای روان شود.[۱۲]

پس از این پیام، تبادل هیأت‌ها و گفت و گو برای دست‌یابی به راه‌حلی غیر از جنگ آغاز شد. این گفت و گوها بسیار حساس و مهم تلقی می‌شد و دو طرف که در گذشته همواره در حالت جنگی به سر می‌بردند و تا به حال دو جنگ بدر و احد را پشت سر گذاشته بودند، برای اولین بار زبان دیپلماسی را بر شمشیر ترجیح دادند. پیامبر در انتخاب روابط مسالمت‌آمیز با قریش پیشگام بود. او همان طوری که در مدینه بر موضع غیر جنگی پافشاری داشت در حدیبیه نیز تا آخر از آن دفاع کرد و مانع از بروز تشنج و تیرگی روابط گردید؛ از این رو برخی محققان اسلامی واقعه حدیبیه را در ردیف «مغازی» نشمرده و گفته‌اند: «واقعه حدیبیه یا صلح حدیبیه یا هدنه و یا عهد حدیبیه یک امر سیاسی، دیپلماتیک و دوراندیشانه بود و به هیچ صورت نمی‌توانست غزوه باشد».[۱۳] نتایجی که از پیمان صلح حدیبیه به دست آمد بسیار مهم و حیاتی بود، به طوری که خداوند در تجلیل آن سوره فتح را نازل کرد و به پیامبرش مژده پیروزی آشکاری را داد: ﴿إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾.[۱۴] این پیمان دستاوردهای زیر را برای مسلمانان در پی داشت:

۱. امنیت ده ساله که فرصتی را برای فعال‌تر شدن سیاست پیامبر در سایر نقاط فراهم می‌کرد؛
۲. به رسمیت شناخته شدن اقتدار سیاسی پیامبر و دولت او در مدینه؛
۳. ایجاد روابط مستقیم با مردم مکه و دعوت آنان به اسلام؛
۴. جدا کردن قریش از همپیمانان یهودی آن؛
۵. افزایش قدرت و اقتدار سیاسی ـ نظامی مسلمانان؛
۶. مهار کردن خطرات قریش علیه قبایلی که تا کنون از ترس قریش فرصت نزدیک شدن به پیامبر را نداشتند؛
۷. اجازه ورود به مکه برای انجام مراسم حج.

اوج موفقیت دیپلماسی پیامبر در ارتباط با قبایل را در سال نهم هجری می‌توان مشاهده کرد که نمایندگان طوایف مختلف عرب از هر سو برای بیعت و انعقاد پیمان‌های سیاسی به حضور آن حضرت در مدینه آمدند. در این سال بیش از سی هیأت از طوایف مختلف عرب که بیشترشان از اعراب جنوب و مسیحی و یهودی و زرتشتی بودند نزد پیامبر آمدند.[۱۵]

روش پیامبر در جذب قبایل از اصل آسان‌گیری و حفظ موقعیت اجتماعی سران قبایل پیروی می‌کرد. در نامه‌ای که پیامبر برای قبیلهٔ بکر بن وائل فرستاد این سهل‌گیری به خوبی رعایت شده است.



ب) روابط با دولت‌های همجوار

دیپلماسی پیامبر با دولت‌های نیمه مستقل عربی، با فرستادن نامه و نماینده به دربار آنها و دعـوت آنها به اسلام آغاز شد. پیامبر در یکی از این موارد نامه‌ای توسط حاطب ابن ابی بلتعه به مـقوقس حاکم دست نشانده روم بر مصر فرستاد. روش پیامبر در ارسال پیام، بر تکیه بر مشترکات و پذیرفتن اصل توحید و اعلام نبوت و دعوت سران دولت‌ها به اسلام استوار بود. پیامبر همین سیاست را در مورد همه سران کشورها در پیش گرفت و این سیاست در اکثر موارد با موفقیت روبه‌رو گردید. پیامبر در موارد متعددی شناسایی دولت‌های محلی را به عنوان یک امتیاز سیاسی در برابر پذیرش اسلام به سران پیشنهاد کرد. این سیاست، انعطاف‌پذیرترین رفتاری بود که پیامبر در روابط خارجی در پیش گرفته بود. پیامبر در پی موفقیت‌هایی که در این دیپلماسی به دست آورد، آن را ادامه داد او نامه‌ها و هیأت‌هایی نزد پادشاهان یمن و غسان و بحرین فرستاد و در تمام این موارد به پیروزی‌های سیاسی خوبی دست یافت. به طور کلی عوامل زیر در موفقیت دیپلماسی پیامبر نقش مؤثری داشتند:

۱. گسترش نفوذ اسلام در جزیرة العرب و تا مرزهای امپراتوری روم و ایران؛

۲. جاذبه نظام سیاسی و اجتماعی اسلام که بر مبنای عدالت، برابری و ساده‌زیستی استوار گردیده بود؛

۳. انعطاف‌پذیری سیاست پیامبر در برابر ادیان و عقاید دیگر؛

۴. اعطای امتیازات سیاسی و شناسایی دولت‌های محلی از سوی پیامبر؛

۵. تزلزل در حاکمیت و اقتدار سیاسی امپراتوری ایران و روم؛

۶. استبداد و فشار موجود در قلمرو حکومت‌های محلی؛

۷. تهدید و قاطعیت پیامبر و نیروهای او در برخورد با دشمنان.

ج) روابط با ایران و روم

روابط خارجی پیامبر در اواخر عمر آن حضرت از سطح قبایل و دولت‌های کوچک منطقه فراتر رفت و تا مرکز قدرت‌های بزرگ آن روز، ایران و روم بسط یافت. این دو قدرت همیشه در منطقه سرزمین عربی به جنگ‌های توسعه‌طلبانه دست می‌زدند. قدرت‌های محلی برای حفظ موقعیت و امنیت خود و جلوگیری از تهاجم یکی از ایـن دو امپراتـوری مـی‌بایست هـمپیمانی یکـی از آن دو را پـذیرفته و حمایت‌های نظامی آن را در برابر پرداخت مالیات جلب می‌کردند. پیامبر با توجه به روابط حاکم بر دولت‌های منطقه، در نظر گرفت پیام الهی ـ سیاسی خود را به اطلاع قدرت‌های بزرگ نیز رسانده و بدین طریق روابط جنگجویانه و توسعه‌طلبانه حاکم بر دولت‌ها را از اساس دگرگون سازد.

پیامبر به منظور ابلاغ دعوت الهی و تغییر در روابط سیاسی ممالک بزرگ، نامه‌ای به وسیله دحیة‌بن خلیفه کلبی به دربار قیصر روانه کرد. هرقل که از عالمان برجسته مسیحی بود و از بشارت مسیح به ظهور پیامبر اسلام آگاهی داشت، با خواندن نامه پیامبر به شدت متأثر شد. او درباره اسلام و پیامبر تحقیق کرد و مجلس اعیان را برای بررسی و پاسخ مثبت به دین اسلام تشکیل داد، اما اعیان و بزرگان با آن مخالفت کردند.[۱۶]

پیامبر وهب بن شجاع را به همراه نامه‌ای به دربار کسری فرستاد. وی در آن‌جا پس از دریافت اجازه ورود، با جمعی از اعیان فارس وارد دربار شد و شخصاً نامه را به دست خسرو پرویز تحویل داد. در نامه پیامبر به کسری چنین آمده بود:



> بسم الله الرحمن الرحیم. از محمد بن عبدالله رسول خدا به خسرو پرویز، بزرگ پارس: سلام و ایمنی عذاب بر کسی که پیرو هدایت گردد، به خدا و فرستاده وی ایمان آورد و گواهی دهد که آفریدگاری جز خدای یگانه بی‌انباز نیست و محمد بنده و فرستاده اوست. من تو را به سوی خدا فرا می‌خوانم، زیرا که من پیامبر خدا بر همه مردمانم تا زنده‌دلان را هشدار دهم و «کلمه عذاب بر کافران مسلّم گردد»؛ از این رو اسلام‌آور تا ایمن مانی، زیرا اگر اسلام نیاوری، بی‌گمان، گناه همه مجوسان بر گردن تو خواهد بود.[۱۷]

این نامه برای خسرو پرویز که خود را پادشاهی مقتدر و بی‌رقیب می‌دید از ناحیه مردی عرب که فاقد هر گونه پیشینه سیاسی درخشان و قدرت و دولت بود، بسیار گران آمد. به خصوص منطق شفاف و قاطع پیامبر در نامه که با تهدید پایان یافته بود برای خسرو پرویز که آمادگی ذهنی برای ظهور پیامبر جدید را نداشت و این جریان را صرفاً از موضع سیاسی تحلیل می‌کرد، قابل تحمّل نبود؛ از این رو خسرو پرویز پس از شنیدن متن نامه، نامه را پاره کرد.[۱۸] پادشاه ایران برای تنبیه فرستنده نامه، به کارگزار خود در یمن دستور داد که «دو مرد از دلاوران خود به سراغ این مرد در حجاز بفرست تا او را به حضور من آورند».[۱۹]

در مجموع از بررسی دیپلماسی پیامبر در سه سطح قبایل، دولت‌های کوچک و دولت‌های بزرگ، به دست می‌آید که سطوح موفقیت پیامبر به ترتیب متفاوت بوده است. دیپلماسی پیامبر در میان قبایل بسیار موفق بوده است، زیرا این دیپلماسی از پشتوانه نظامی نیرومندی برخوردار بود؛ اما در سطح دولت‌ها موفقیت نسبی داشت، به ویژه در مواردی که روابط پیامبر با دولت‌ها بیشتر بوده و امنیت دولت‌ها در معرض تهاجم نیروهای مسلمان قرار داشت، دیپلماسی پیامبر از موفقیت بالایی برخوردار بود؛ اما در مواردی که دیپلماسی فاقد ضمانت اجرایی بوده مانند مصر و حبشه تأثیر آن زیاد ملموس نبوده است. این عدم تأثیرگذاری در سطح قدرت‌های بزرگ آن روز شفاف‌تر بود؛ اما آنچه در

دراز مدت بر این دیپلماسی مترتب شد، نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

۲. دیپلماسی عصر خلفای نخستین

پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام، دو مسأله مهم در درون جامعه اسلامی توجه مسلمانان را به خود جلب کرد. یکی نحوهٔ شکل‌گیری نظام سیاسی آینده و مسأله جانشینی پیامبر؛ دوم بازگشت (ارتداد) بخش زیادی از قبایل عرب از اسلام یا از برخی احکام اسلامی مانند زکات. در مورد مسأله جانشینی سفارش‌های پیامبر در غدیر خم و پس از آن نادیده گرفته شد و ساز و کار قبیله‌ای تعیین زمام‌دار که مبتنی بر اراده سران قبایل بود، احیا گردید و مسن‌ترین صحابی پیامبر در رأس هرم قدرت قرار گرفت. این امر از همان آغاز روی کار آمدن نظام خلافت، دو دستگی در جامعه اسلامی را پدید آورد.

مسأله مهم دیگر، بازگشت برخی قبایل عرب به وضعیت قبل از اسلام بود. اولین خلیفه پیامبر در شرایطی قدرت را به دست می‌گرفت که هم بحران مشروعیت و هم بحران نفوذ و امنیت، حاکمیت او را تهدید می‌کرد. بحران مشروعیت با رهیافت سنّتی و قبیله‌ای و همچنین عقب‌نشینی داعیه‌دار اصلی خلافت از حقّ سیاسی خود، به سرعت مهار شد؛ اما بحران نفوذ که به اصل نهاد خلافت برمی‌گشت ـ نه شخص خلیفه ـ ثبات سیاسی جامعه را همچنان تهدید می‌کرد. ابوبکر در اولین سخنرانی پس از قبول خلافت محور سیاست خارجی خود را چنین اعلام کرد: «هیچ قومی در راه خدا از جهاد کوتاهی نکردند مگر آن که خدا زبون‌شان ساخت».[۲۰]

درباره استراتژی سیاست خارجی گفت وگوهای جدی میان ابوبکر و عمر و برخی صحابی دیگر رخ داد. مشاوران ابوبکر از استراتژی مماشات و صبر و انتظار در روابط خارجی سخن می‌گفتند. اصول دیپلماسی خلفا از همین جا به تدریج شکل می‌گرفت. در واقع دیپلماسی و سیاست خارجی خلفای نخستین کاملاً از دیپلماسی پیامبر متأثر بود و این البته طبیعی بود، زیرا مجریان سیاست خارجی پیامبر هنوز هم مراکز تصمیم‌گیری و اجرای سیاست‌های دولت را در دست داشتند، هر چند در روند تاریخی از این رویه فاصله می‌گرفتند، اما در موقعیتی نبودند که به سیاست‌های پیامبر کاملاً پشت کنند؛ از این رو می‌توان چنین ارزیابی کرد که تفاوت محسوس ولو از نظر سیاست اعلانی میان دیپلماسی پیامبر و خلفای نخستین مشاهده نمی‌شود. ویژگی‌های دیپلماسی خلفای نخستین در محورهای زیر خلاصه می‌شود:

۱. صراحت، قاطعیت و شفافیت؛

۲. دعوت محور بودن؛

۳. ایمان محور بودن؛

۴. رنگ و ماهیت نظامی داشتن.

ابوبکر برای این‌که عدم ظهور تحول در سیاست خارجی عصر پیامبر را برای داخل و خارج عملاً نشان دهد، اولین حرکت در عرصه سیاست خارجی را با فرستادن لشکر اسامة بن زید به جانب شام که ترتیبات آن در حیات پیامبر چیده شده بود، آغاز کرد. پس از استقرار خلافت مدینه در سراسر بلاد اسلامی، به علت این که دیپلماسی صلح جویانه و دعوت محور پیامبر برای قیصر روم و کسرای ایران، زیاد مؤثر نبود، ابوبکر که از سیاست دو قدرت بزرگ همسایه‌اش به خوبی آگاه بود، بدون از دست دادن فرصت و با الهام از وعده‌های پیامبر مبنی بر فتح ایران و روم، نیروهای نظامی را به سوی شام و عراق اعزام کرد. ابوبکر در روابط با دو امپراتوری بزرگ آن روز، دیپلماسی یکسان در پیش گرفته بود. این دیپلماسی همان طور که اصول آن را پیامبر ریخته بود بر سه پایه استوار بود:

۱. گسترش اسلام (دعوت) به عنوان یک دین؛

۲. گسترش حاکمیت سیاسی اسلام بدون دخالت در اعتقادات و ادیان مردم؛

۳. جنگ و مبارزه (جهاد و قتال).



ابوبکر این اصول را مرحله به مرحله در شام که تحت قلمرو روم بود و عراق که تحت قلمرو ایران قرار داشت تعقیب می‌کرد. همین سیاست در دوران خلافت عمر نیز رعایت می‌شد؛ اما امتیاز دیپلماسی عمر، تحرک و سرعت آن است، زیرا در دوران عمر، خلافت اسلامی در عرصه داخلی با هیچ گونه مشکل جدی روبه‌رو نبود. امنیت و ثبات داخلی، به خلیفه فرصت داد تا تمام نیروها را به سوی ماورای شبه جزیره عربستان روانه کند. عمر بدون ایجاد کمترین تغییری در سیاست خارجی خلیفه اول، تمام فرماندهانی را که در جبهه‌های شام و عراق حضور داشتند، به ادامه سیاست جهادی تشویق و تحریص کرد. او دیپلماسی فشرده با پشتوانه نظامی را در روابط با دولت روم و ایران آغاز کرد. گرچه دیپلماسی پیامبر با این دو قدرت عمدتاً بر ابزار سیاسی و دینی متکی بود، اما سرسختی پادشاهان روم و ایران در رویارویی با توسعه مسالمت‌آمیز اسلام، سبب شد تا در دوران ابوبکر و عمر، دیپلماسی ماهیت نظامی بیابد و با پشتوانه نظامی، روند موفقیت‌آمیز خود را طی کند. در زمان خلافت عمر دیپلماسی او در سایه شمشیرها فعال بود، برای مثال در هنگام رویارویی در جبهه ایران، هیأتی را نیز به سرپرستی مغیرة ابن شعبه به دربار ایران فرستاد تا مذاکره کنند که با شکست مذاکرات، جنگ تنها راه بود. عمر با اعتماد بر وعده‌های پیامبر به فتح سرزمین ایران، پیشروی نظامی به سمت داخل ایران را ادامه داد. ضعف روحی سربازان ایران و ظلم و ستم یزدگرد بر مردم از یک طرف و دیپلماسی صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز مسلمانان در صورت عدم مقاومت مخالفان، از طرف دیگر، موجبات تسخیر سریع ایران را فراهم کردند. یکی از عوامل مؤثر در دیپلماسی خلیفه

دوم که زمینه‌های پیشرفت سریع سیاسی اسلام را در بلاد ایران فراهم کرد، کنار آمدن با دولت‌ها یا حاکمان محلی با شرایط بسیار مناسب‌تر از آنچه ایرانیان در حاکمیت یزدگرد داشتند، بود؛ فرماندهان مسلمان در برابر دریافت جزیه مختصر، حق حاکمیت افراد بومی و آزادی‌های مذهبی مردم را به رسمیت می‌شناختند.

در دوران خلیفه سوم نیز تا حدودی دیپلماسی مسلمانان بر روش گذشته ادامه یافت؛ اما به نظر می‌رسد که شکاف‌هایی نیز در اصول و ارزش‌های حاکم بر آن به وجود آمد، زیرا زمانی که عثمان در مورد حمله به آفریقا با دستیاران خود مشورت می‌کرد، بر مسأله جهاد و رسالت دینی کمتر تأکید داشت و سرانجام عثمان بر مبنای مشورت زید بن ثابت و محمد بن مسلمه با بزرگ نمایی مسأله غنایم و منافع مالی، مسأله لشکر کشی به آفریقا را پذیرفت.[۲۱] بعد از درگذشت عثمان و روی کار آمدن حضرت علی(ع)، اصلاحات در سیاست‌های دولت اسلامی آغاز شد. حضرت علی در نظر داشت قبل از فعال سازی سیاست خارجی، ساختار و بدنه دولت را بازسازی کلی کند، اما این سیاست باعث شد تا آشوب‌های داخلی از نو سربر آورده و حضرت هرگز فرصت اتخاذ یک سیاست فعال خارجی را به دست نیاورد.[۲۲]

۳. عصر اموی

پس از تثبیت قدرت معاویه در شام در سال ۴۰هـ عصر دولت اموی رسماً آغاز گردید. معاویه در اوایل خلافت با مخالفت‌ها و قیام‌های متعددی، در داخل سرزمین اسلامی روبه‌رو بود، زیرا شیوه دست‌یابی او بر خلافت مشروعیت حکومت او را زیر سؤال می‌برد، اما او با تکیه بر نخبگان ورزیده و سازمان اداری کارآمد که مجرّب‌ترین نیروهای عرب مانند عمرو بن عاص، مغیرة بن شعبه و زیاد بن ابیه در رأس آن قرار داشتند، توانست حاکمیت خود را بر تمام سرزمین‌های اسلامی گسترش دهد.[۲۳]

متغیرهای سیاست خارجی دولت اموی تا حدود زیادی تابع متغیرهای سیاست داخلی بود، بدین معنا که اگر اوضاع داخلی حکومت رو به آرامی می‌رفت، دیپلماسی خارجی دولت فعال شده و تهاجم به نواحی شمال، غرب و شرق تشدید می‌شد؛ اما هر گاه دولت با قیام‌های داخلی مواجه می‌شد دیپلماسی خارجی از تحرک لازم بازمانده و دولت اموی استراتژی صلح را تعقیب می‌کرد. در کل می‌توان گفت که اساس دیپلماسی دولت اموی بر تهاجم و توسعه سرزمینی استوار بود. از نظر دولتمردان اموی، تهاجم و پیشروی مستمر بهترین وسیله برای تأمین امنیت حکومت و دفاع از مرزهای آن محسوب می‌شد و به همین دلیل برخی آن را «سیاست تداعی فتوحات» نامیده‌اند.[۲۴]

دولت‌های اموی عمدتاً از استراتژی واحدی در سیاست خارجی خود سود جستند. عرصه اجرای این سیاست و استراتژی عبارت بود از: حوزه شمال، حوزه غرب و حوزه شرق. مبنای دیپلماسی اموی‌ها در این سه حوزه تفاوت اساسی نداشت، زیرا استراتژی «تهاجم نظامی و توسعه ارضی» به منظور نشر اسلام، تأمین امنیت داخلی به ویژه در نواحی مرزی و ایجاد یک امپراتوری بی‌رقیب در جهان، زیر بنای اصلی سیاست خارجی اموی‌ها و روابط آن با ملت‌های دیگر را تشکیل می‌داد؛ اما ساختار نظام بین‌الملل در آن زمان به گونه‌ای بود که دولت اموی را به سرمایه‌گذاری‌های بیشتر در حوزه شمال وادار می‌کرد، زیرا در عصر ظهور اسلام سیستم دو قطبی بر جهان حاکم بود که با فروپاشی امپراتوری ایران به دست سپاهیان اسلام، سیستم تک قطبی بر جهان حاکم گردید. دولت اموی به خوبی می‌دانست که امنیت خلافت اسلامی همواره از سوی امپراتوری روم تهدید می‌شود، زیرا که امپراتوری روم در گذشته از استراتژی توسعه ارضی در منطقه بهره برده بود و اکنون که بخش‌های شرقی آن را از دست داده بود می‌توانست با انگیزه‌های بیشتری ادامه یابد. وجود این نگرانی، دولت اموی را وادار می‌کرد تا استراتژی انتقال بحران به خارج را تعقیب کرده و مانع از نزدیک شدن خطر به مرکز یا مرزهای دولت اسلامی شود.



روابط دولت اموی با امپراتوری روم در حالت جنگ و صلح بود. دو طرف مترصد فرصت مناسب برای کسب امتیازات از یکدیگر و تضعیف طرف مقابل بودند. هدف سیاست اموی‌ها پیشروی هر چه بیشتر به سوی شمال و تسخیر «قسطنطنیه» مرکز امپراتوری روم بود؛ اما مقاومت سرسختانه روم مانع از تحقق این ایده می‌گردید. معاویه و به طور کلی حاکمان اموی از تاکتیک‌های مختلف برای پیشبرد اهداف سیاسی کمک می‌گرفتند. معاویه که در آغاز خلافت سرگرم مناقشات داخلی بود، دیپلماسی صلح را با رومیان در پیش گرفته و حاضر شد مالیاتی به امپراتوری روم پرداخت کند، اما در سال‌های بین ۴۸ تا ۵۴ھ که اوضاع داخلی تثبیت شده بود، پیشروی نظامی به سمت شمال را آغاز کرد و سربازان اسلام تا دروازه‌های قسطنطنیه پیش رفتند.[۲۵] در سال ۶۰ هجری دیپلماسی معاویه به دلیل اوضاع داخلی که مسأله ولایت‌عهدی یزید بود، تغییر کرد و از حالت جنگی به حالت صلح تغییر جهت داد. بر این اساس، معاویه معاهده صلح سی ساله با روم منعقد کرد. این پیمان پس از تحمل تلفات سی هزار نفری در جبهات جنگ شمال و از دست دادن نیروی دریایی که از ۱۷۰۰ کشتی تشکیل شده بود به امضا رسید.[۲۶]

دیگر حاکمان اموی نیز همین دیپلماسی را در پیش گرفتند که به هنگام بحرانی شدن اوضاع داخی از دیپلماسی صلح‌جویانه استقبال می‌کردند. چنانچه در هنگام شورش‌های مصعب بن زبیر، رومیان فرصت را مناسب دانسته با تحریک مردم جراجمه و نواحی اطراف آن، به سوی شام پیشروی

کردند، اما عبدالملک بن مروان با در پیش گرفتن سیاست صلح‌جویانه، صلح را با پرداخت هفده هزار دینار و اموالی دیگر به طوایف جرجومه و نبطیان و رومیان پذیرفت.[۲۷]

۴. عصر عباسی

دولت عباسی (۱۳۲ ـ ۶۵۶ھ) در آغاز امر با شورش‌های داخلی متعددی روبه‌رو بود. از یک طرف بازماندگان دولت اموی در تلاش بودند تا قدرت را دوباره تصاحب کنند و از طرف دیگر، ظهور گرایش‌های فکری و اعتقادی مختلف در قلمرو دولت اسلامی مانند شیعه، خوارج، اباضیه و راوندیه که در گذشته با سلطه سیاسی اموی‌ها در جنگ بودند، اکنون در برابر سلطه عباسیان نیز مقاومت کرده خواستار خودمختاری یا تصاحب کامل قدرت بودند.

بی‌ثباتی ناشی از انتقال خلافت و قیام‌های سیاسی و دینی در داخل سرزمین‌های اسلامی، سفاح و منصور عباسی را مدت‌ها به خود مشغول کرد و توجه آنان را از عرصه سیاست خارجی به تحولات داخلی معطوف داشت، این در حالی بود که قسطنطنین پنجم امپراتور روم در اوج قدرت خود قرار داشت و از آشفتگی اوضاع داخلی دولت اسلامی نیز به خوبی آگاهی داشت؛ از این رو شرایط را برای حمله به قلمرو دولت نو ظهور عباسی مناسب دید.

سفاح و منصور عباسی تا سال ۱۳۸ یا ۱۳۹ ھ سیاست صرفاً دفاعی را در پیش گرفته و قادر به اقدامات بازدارنده مؤثر در برابر مداخلات امپراطوری روم نبودند. اما از سال ۱۳۹ به بعد اوضاع داخلی خلافت اسلامی تا حدودی تثبیت شده و دولت مردان عباسی توانستند دیپلماسی خارجی خود را در اروپا، هندوچین فعال سازند.

آنچه در خصوص دیپلماسی و سیاست خارجی عباسیان مهم به نظر می‌رسد، تحول چشمگیر در ماهیت اهداف، اصول و گستره آن است و همین امر، دیپلماسی عصر عباسی را از عصر اموی و قبل از آن متمایز می‌سازد. دیپلماسی عصر اموی عمدتاً بر محور اهداف نظامی و استراتژی تهاجمی و انتقال بحران به خارج استوار شده بود. اما در عصر عباسی، تمامی این متغیرها دستخوش تحول گردید و استراتژی دفاعی جای استراتژی تهاجمی و اهداف چند منظوره (نظامی، تجاری و فرهنگی و سیاسی) به جای هدف یک منظوره مورد توجه قرار می‌گیرد. بررسی این مسأله ایجاب می‌کند تا دیپلماسی عصر عباسی در محورهای ذیل مورد بحث قرار گیرد.

۱. دیپلماسی سیاسی ـ نظامی؛
۲. دیپلماسی تجاری؛
۳. دیپلماسی فرهنگی.

الف) دیپلماسی سیاسی ـ نظامی

دیپلماسی سیاسی ـ نظامی دولت عباسی در حوزهٔ روم، ارمنستان، شمال آفریقا و مشرق که سند و ماوراالنهر را دربر می‌گرفت در تداوم سیاست اموی ادامه یافت. محور اصلی آن را دفاع از قلمرو سیاسی خلافت عباسی و جلوگیری از تجزیه آن تشکیل می‌داد. بغداد بیشترین تلاش خود را در حفظ یکپارچگی دولت و تأمین امنیت در داخل و در مرزها متمرکز کرد و این سیاست با توجه به تعامل فشارهای داخلی و خارجی شکل می‌گرفت، مهم‌ترین محورهای دیپلماسی نظامی ـ سیاسی عباسیان عبارتند از:

۱. دفاع از خطوط مرزی و تمامیت ارضی: این سیاست زمانی بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفت که حوادث داخلی ناشی از قیام‌های محلی ثبات و وحدت سیاسی و سرزمینی را با خطر روبه‌رو می‌ساخت. از سال ۱۳۲ تا ۱۵۸ این سیاست در حوزه مرتبط با روم اعمال شد. زمانی که سپاه روم در سال ۱۳۲ به کمخ، ملطیه، قلوذیه و شمشاط و سپس ارمنستان هجوم آورد،[۲۸] دولت عباسی صرفاً شیوه دفاع گام به گام را در پیش گرفت و قادر بر دفع حمله روم نبود. پس از عقب‌نشینی سپاه روم از مناطق اشغال شده، منصور عباسی اقدام به تأسیس قلعه‌های نظامی و بازسازی و ایجاد خطوط دفاعی در شام و محورهای مرتبط با روم کرد.



۲. استفاده از تاکتیک مقابله به مثل یا مشت آهنین: سیاست مقابله به مثل یا «مشت آهنین» پس از به قدرت رسیدن مهدی عباسی در سال ۱۵۸ آغاز شد و بعداً در زمان هارون و مأمون به اوج خود رسید. دوران منصور در تاریخ دولت عباسی دوران استقرار دولت و بازسازی نیروهای نظامی و استحکامات جنگی به شمار می‌رود؛ منصور با این سیاست، توانست تهاجمات روم شرقی را با تهاجم متقابل پاسخ دهد. در واقع حفظ موازنه قوا، استراتژی اصلی عباسی را در روابط با روم شرقی تشکیل می‌داد.

در دوران هارون الرشید (۱۷۰ ـ ۱۹۳هـ) که قدرت خلافت عباسی در داخل به اوج خود رسیده بود و دیپلماسی دولت به نحو بی‌سابقه‌ای فعال شده بود، سیاست مقابله به مثل با قاطعیت بیشتری ادامه یافت. در سال ۱۸۱ که سپاه روم بر عبدالملک بن صالح عباسی حمله کرده و انقره و مطموره را تصرف کردند، هارون برای تنبیه روم خود عازم روم شد و ضمن عقب راندن سپاه روم، اسرا را با فدیه آزاد کرد و این اولین فدیه بین دولت عباسی و روم است.[۲۹]

سیاست «مقابله با مثل» در زمان معتصم به خوبی مورد توجه قرار گرفت، اما پس از آن که قدرت خلافت عباسی در مرکز رو به ضعف نهاده و دولت‌های محلی و سلسله‌های جدید در سرزمین‌های اسلامی یکی پس از دیگر ظهور کردند از توان نظامی خلافت عباسی کاسته شد و تصمیم‌گیری در

سیاست خارجی به دولت‌های محلی منتقل شد.

۳. استفاده از مناقشات داخلی در تضعیف نظامی ـ سیاسی امپراتوری روم: یکی از روش‌های سیاسی دولت عباسی در دیپلماسی خارجی، بهره‌گیری از شکاف‌های سیاسی در ساختار سیاسی دولت رقیب بود. مأمون در این زمینه توماس سقلابی را که در آسیای صغیر به تیوفیل امپراتور روم شوریده بود مورد حمایت نظامی و مالی قرار داد و در نظر داشت او را به عنوان امپراتور به قدرت رساند، اما در نهایت نتوانست او را به عنوان امپراتور روم بر مسیحیان تحمیل کند.[۳۰] دولت عباسی در جزیره سیسیل نیز از این دیپلماسی استفاده کرد و به موفقیت‌های اولیه دست یافت. در آن‌جا قسطنطنین معروف والی امپراتور روم در سیسیل، روابطش با امپراتور به هم خورد و به زیادة الله امیر تونس پناهنده شد. امیر تونس سپاهی در اختیار او قرار داد و با همکاری یوفیموس، فرمانده قسطنطنین، جزیره سیسیل از دست حاکم رومی جزیره آزاد گردید.[۳۱]

۴. انعقاد صلح‌نامه‌ها: دیپلماسی عباسیان عمدتاً دیپلماسی‌ای سیاسی بود، اما شرایط داخلی و خارجی به گونه‌ای بود که همواره این دولت را به سوی جنگ کشانده و به روابط آن ماهیت نظامی می‌داد. در شرایطی که زمینه برای پایان جنگ مساعد می‌شد دولت عباسی از آن استقبال کرده و با ممالک همجوار پیمان صلح امضا می‌کرد. در تاریخ روابط خارجی عصر عباسی مذاکرات و معاهدات سیاسی زیادی به چشم می‌خورد که از توجه این دولت به روابط مسالمت‌آمیز با جهان خارج حکایت دارد؛ اما صلح در سیاست عباسیان زمانی به عنوان یک اصل مورد توجه قرار می‌گرفت که وسیله‌ای جهت فرار کشور مهاجم از مجازات تلقی نشود؛ از این رو آنها گاهی پیشنهادهای صلح روم را که صرفاً پوششی برای اغفال و سرگرمی دولت عباسی بود رد می‌کردند.

یکی از نمونه‌های دیپلماسی صلح‌آمیز هارون، روابط هارون با شارلمانی پادشاه فرانسه بود. دو طرف هیأت‌های متعددی میان یکدیگر مبادله کردند و هدایایی نیز به همدیگر تقدیم کردند.[۳۲] این رابطه اهداف متعددی را دنبال می‌کرد، که یکی از اهداف آن ماهیت نظامی ـ سیاسی داشت و آن تضعیف دولت اموی مخالف دولت عباسی در اندلس و عدم همکاری فرانسه با روم شرقی بود.

ب) دیپلماسی تجاری

بغداد در عصر هارون و مأمون به یکی از بارونق‌ترین مراکز تجاری جهان تبدیل شده بود. این بدان جهت بود که دولت عباسی به ویژه مهدی، هارون و مأمون سیاست تشویق مبادلات بازرگانی را در پیش گرفته و با تأمین امنیت راه‌های بازرگانی از شرق به غرب و از شمال به جنوب، بر رشد تجارت کمک می‌کردند. فلیپ حتی درباره شهر بغداد می‌نویسد:

از همه جا کالا به بازارهای شهر می‌رسید. سفال و حریر و مشک از چین، آذوقه و فلزات و رنگ از هند. و ارخبیل مالایا، یاقوت و لاجورد و پارچه و برده از اراضی ترک‌نشین اواسط آسیا، عسل و موم و پوست و بردهٔ سفید از اسکاندیناوی و روسیه و برده سیاه و عاج و خاکه طلا از شرق آفریقا.[۳۳]

در عصر هارون، پادشاه هند یک هیأت تجاری ـ فرهنگی نزد هارون در بغداد فرستاد که در آن هدایایی از قبیل شمشیر، سگ‌های تعلیم یافته و پارچه‌های هندی به چشم می‌خورد و هارون نیز متقابلاً جوایزی برای پادشاه هند فرستاد. دکتر محمد اسعد طلس در ماهیت روابط چین و عباسی می‌گوید که در قرن هفتم و هشتم میلادی سفیران زیادی بین چین و دولت عباسی مبادله شدند که اکثر این ارتباطات مربوط به روابط تجاری و فرهنگی می‌شد.[۳۴] روابط تجاری عباسی با روم شرقی نیز ادامه داشت، با این‌که این دو دولت غالباً در جنگ بودند. در سال ۱۷۵ هنگامی که نمایندگان روم خراج را به دربار هارون آوردند، در میان آنها ۶۴ هزار دینار بیزنطی و ۲۵۰۰ دینار عربی وجود داشت که این نشان دهنده روابط بازرگانی و چرخش پول دو کشور در قلمرو یکدیگر بود. همچنین پس از صلح هارون با نقفور پس از فتح هرقله، روابط بازرگانی بین دو دولت از سر گرفته شد.[۳۵]



ج) دیپلماسی فرهنگی

یکی دیگر از محورهای روابط دولت عباسی با ممالک دیگر روابط فرهنگی و علمی بود. عصر ترجمه که از قرن دوم و سوم هجری آغاز شد نقطه عطف در روابط فرهنگی جهان اسلام با دنیای خارج شمرده می‌شود. این روابط به دو شیوه در تاریخ اسلام به وجود آمد. یکی، در پی توسعه قلمرو سیاسی اسلام در عصر اموی و عباسی که زمینه را برای ایجاد روابط علمی با ملت‌های دیگر فراهم کرده بود؛ دوم، از طریق روابط علمی ـ فرهنگی مستقیم خلفای عباسی که به گسترش دانش در داخل و خارج از سرزمین‌های اسلامی علاقه‌مند بودند. مأمون یک بار نامه‌ای به امپراتوری روم نوشت و از او خواست که به افراد او اجازه دهد تا کتاب‌های موردنیاز خود را از روم تهیه کنند. مأمون در این راستا حجاج بن مطر و ابن بطریق و مسلم صاحب بیت الحکمه را به پایتخت روم اعزام کرد.[۳۶] حتی سیدیو یکی از خاورشناسان معتقد است یکبار مأمون عباسی به دلیل ممانعت امپراتور روم از ارسال دانشمند ریاضیات بیزانس لیون به بغداد، به روم حمله کرد.[۳۷]

از جمله اقدامات فرهنگی می‌توان به اعزام هیأت باستان‌شناسی به ریاست محمد بن موسی منجم از سوی واثق به بیزانس به منظور کسب اطلاع از «اصحاب رقیم» ذکر کرد. این گروه توانست از محل اصحاب رقیم دیدار کرده و اطلاعات لازم را از آن‌جا گردآوری کند.[۳۸]

۵. عصر عثمانی (۱۳۰۰ - ۱۹۲۴م)

عصر عثمانی از لحاظ روابط خارجی و قوانین و شیوه‌های حاکم بر رفتار سیاسی دولت‌ها، نقطه عطف در تاریخ دیپلماسی اسلامی به شمار می‌آید. تحول در ساختار نظام بین‌الملل به دلیل ورود بازیگران متعدد (به ویژه پس از آغاز رقابت قدرت‌های استعماری در آفریقا و آسیا)، تنوع در اهداف دیپلماسی، استفاده از ابزار و اهرم‌های جدید و افزایش قدرت مانور سیاسی و دریایی به دلیل توسعه صنعت کشتیرانی، شرایط کاملاً تازه‌ای را برای رفتار سیاسی دولت‌ها فراهم کرده بود. عصر عثمانی با توجه به تحولات مهم سیاسی ـ اقتصادی در عرصه جهانی، عصر تحول دیپلماسی سنّتی اسلامی به دیپلماسی مدرن شناخته می‌شود. در واقع دوران عثمانی را دوران گذار از دیپلماسی سنّتی دینی، شفاف، صریح و اسلامْ وطنی به دیپلماسی سیاسی، غیر شفاف، پیچیده و مرموز و بالأخره ملیت وطنی می‌توان تعبیر کرد.

آغاز دوران دیپلماسی سلاطین عثمانی که از نیمه اول قرن هشتم هجری شروع می‌شود، تا پایان آن که به اوایل قرن بیستم منتهی می‌شود، تفاوت زیادی پیدا کرد. این تفاوت عمدتاً تحت تأثیر شرایط جهانی که دولت‌های ملی در اروپا شکل گرفته بودند، به وجود آمد. در مجموع می‌توان موارد زیرا را مهم‌ترین ویژگی‌های دیپلماسی دولت عثمانی برشمرد:

۱. پیچیدگی دیپلماسی به دلیل ظهور بازیگران زیاد و نیز افزایش گستره اهداف و منافع دولت‌ها؛

۲. تغییر روند دیپلماسی از ماهیت دینی ـ سیاسی به سوی سیاسی محض؛

۳. تأسیس و شکل‌گیری نهادهای مستقل و ثابت برای امور دیپلماتیک؛

۴. ارتقای سطح هیأت‌های سیاسی از افراد درجه چندم به افراد درجه اول دولت (به این معنا که گاهی به جای نمایندگان شاهان و امپراتوران خود شخص شاه و امپراتور ریاست هیأت سیاسی را به عهده می‌گرفتند)؛

۵. بازیگری در شکل ائتلاف‌ها و اتحادهای منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای؛

مجموع این ویژگی‌ها به دیپلماسی عصر عثمانی رنگ و روند خاصی می‌بخشد که آن را از دوره‌های دیگر اسلامی متمایز می‌سازد. دولت عثمانی در سال ۶۹۹هـ/۱۳۰۰م. پس از کشته شدن علاءالدین سلجوقی و اعلان استقلال عثمان بن ارطغرل که فرماندهی بخشی از نیروهای دولت سلجوقی را به عهده داشت، پایه‌گذاری گردید. عثمان بن ارطغرل (۱۳۰۰ ـ ۱۳۲۶م) پس از تثبیت قدرت و سازمان‌دهی نیروی جنگی لازم، به دلیل گرایش‌های شدید مذهبی، سیاست خارجی خویش را با الهام از اصل جهاد و نشر دعوت اسلامی، آغاز کرد. او که «جهاد» با مسیحیان را اولین وظیفه خود می‌دانست، طی اقدامی دیپلماتیک، نامه‌ای به تمام امیران رم در بلاد آسیای صغیر فرستاد

و آنان را میان یکی از سه امر مخیر گذاشت: اسلام، جزیه و جنگ.[۳۹] این ابتکار سیاسی ـ دینی در حوزه سیاست خارجی، مبنای روابط و رفتار سیاسی سلاطین عثمانی را برای چندین قرن رقم زد. سلطان عثمان با آغاز این دیپلماسی، حرکت دینی ـ سیاسی خود را در ارتباط با امپراتوری بیزانس و دولت‌های اسلامی دیگر و قبایل تاتار ساکن در آسیای صغیر شروع کرد. او در برخی موارد با توسل به سیاست دینی توانست موفقیت‌هایی را به دست آورد. اما قسمت عمده بلاد روم در برابر او مقاومت نشان داده و او الزاماً سیاست جنگی را در پیش گرفت. مهم‌ترین مجری سیاست جهادی عثمان خان، فرزندش اورخان بود که به فرماندهی سپاهی منظم از دینداران سرسخت، پیش روی در داخل قلمرو بیزانس را آغاز کرده و بورصه یکی از مهم‌ترین شهرهای رومی در آسیای صغیر را تصرف کرد. در زمان حکومت اورخان، تمام شهرهای آسیایی روم تصرف شد.[۴۰] سلطان اورخان (۱۳۲۶ ـ ۱۳۶۰م) با راه‌اندازی ارتش «ینی چری» که بر اساس اعتقادات مذهبی تربیت یافته بود، وصیت‌های پدر در سیاست خارجی را گام به گام به مرحله اجرا گذاشت.



سلاطین عثمانی به دلیل توجه خاص به دیپلماسی مبتنی بر جهاد و دعوت، غالباً با پسوند «غازی» یاد می‌شوند که این امر میزان وفاداری آنان به دیپلماسی دینی را بازگو می‌کند؛ اما در عین حال این واقعیت را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که اصول «جهاد» و «دعوت» نه همه بلکه بخشی از اصول دیپلماسی سلسله طولانی سلاطین عثمانی را تشکیل می‌داد، زیرا پس از فتح قسطنطنیه (۸۵۷هـ/۱۴۵۳م) و گسترش اسلام در بالکان و شرق اروپا و ورود بازیگران جدید مانند روسیه، فرانسه، انگلیس و پرتغال، در عرصه بین‌الملل، دیپلماسی دولت عثمانی بیش از این‌که تابع اصول دینی باشد، تابع بازی‌های سیاسی در منطقه بود. به ویژه این روند پس از دوره سلطان سلیمان قانونی (۱۵۲۰ ـ ۱۵۶۶م) سرعت و شدت بیشتری پیدا کرد.

در این جا به بررسی روابط عثمانی با دولت‌های مناطق مختلف اروپا، روسیه، جزایر و شمال آفریقا با اسپانیا و شرق اسلامی، می‌پردازیم.

الف) اروپا

ثقل دیپلماسی عثمانیان در سیاست خارجی، مربوط به روابط با دولت‌های اروپایی می‌گردد. توجه مستمر سیاست خارجی سلسله‌های اسلامی به اروپا از عصر خلفای راشدین آغاز گردید و تا دوران عثمانیان ادامه یافت. حساسیت روابط دول اسلامی با اروپای مسیحی به عوامل متعددی برمی‌گردد که مهم‌ترین آنان، عامل مذهب و سیاست بود. سلطه مسیحیت بر اروپا و وجود امپراتوری مقتدر سیاسی مانند بیزانس، آلمان و فرانسه که هر کدام به نحوی متمایل به گسترش حوزه نفوذ خود در

شرق اروپا و آسیا و دریای مدیترانه و شمال آفریقا بودند، زمینه رویارویی آنها با دولت‌های اسلامی در این مناطق را فراهم می‌کرد. پس از توسعه صنعت کشتیرانی و حمل و نقل دریایی این رقابت از ماهیت مذهبی و سیاسی فراتر رفته و مسائل اقتصادی را نیز دربر گرفت. مسأله مهم در این منازعات طولانی، عدم توان هیچ یک از دو طرف برای سلطه کامل و نابودی همه جانبه طرف دیگر بود. به همین دلیل هر منازعه‌ای می‌توانست زمینه‌ساز کشمکش‌های بیشتر و دراز مدت‌تر گردد.

دولت عثمانی همانند دولت‌های اموی و عباسی، سیاست جهاد و توسعه دینی ـ سیاسی را در قلمرو اروپای مسیحی در پیش گرفت. سلطان اورخان با استفاده از اختلافات داخلی در خانواده امپراتوری،[۴۱] پس از سلطه بر آناتولی، پیشروی به سوی روملی در شمال مرمره را آغاز کرد و در مدت نسبتاً کوتاهی شهرهای مهم، مانند اورنه، فیلبه، وردار وکلجمینا را تسخیر کرد و بدین طریق، قسطنطنیه پایتخت بیزانس را به محاصره خویش درآورد.[۴۲]

استراتژی اصلی دولت عثمانی در اروپا بر توسعه قلمرو ارضی و پیشبرد امر جهاد در قلب اروپا استوار شده بود، اما این استراتژی، یک سیاست بسیار پیچیده و چند لایه‌ای را ایجاب می‌کرد که در گذر زمان سلاطین عثمانی را به زد و بندهای سیاسی فراوانی وادار کرد که اصولاً ارتباط مستقیم با جهاد دینی نداشت.

ب) روابط با روسیه

دیپلماسی دولت عثمانی با روسیه متأثر از تحولات بالکان بود. قبل از این‌که قلمرو سیاسی دولت عثمانی تا دریای سیاه و شمال و شرق آن و نیز بغداد گسترش یابد، روابط دو کشور معمولاً دوستانه بود. روابط سیاسی دو کشور در سال ۱۴۹۲م. با آمدن اولین سفیر روسیه در قسطنطنیه آغاز شد[۴۳] در این زمان روسیه امتیازات تجاری از دولت عثمانی دریافت کرد، زیرا سلطه دولت عثمانی بر دریای مرمره و سیاه و جزایر اژه سبب می‌گردید تا روسیه در تأمین روابط تجاری خود، موافقت دولت عثمانی را به دست آورد. اما گسترش نفوذ دولت عثمانی بر بسارابیا و ازاق و قوزان ـ که مناطق نفوذ روسیه محسوب می‌شد ـ سبب گردید تا روابط دو کشور حالت رقابت‌آمیز وگاهی خصمانه به خود بگیرد. روسیه یک بار در سال ۱۱۱۰ه‍/۱۶۹۹م با همکاری اطریش، بندقیه و بولونیا بر قلمرو عثمانی حمله کرد و طی معاهده کارلوش، «ازاق» را تصرف کرد.

دیپلماسی عثمانی در ارتباط با روسیه گاهی تحت تأثیر روابط با فرانسه قرار می‌گرفت. و آن زمانی بود که فرانسه وانگلیس در تجارت و استعمار کشورها و سلطه بر آبراه‌ها با هم به رقابت برخاسته بودند.[۴۴] روابط عثمانی با روسیه آمیخته با جنگ و صلح بود. دولت عثمانی پس از دوران

سلیمان قانونی عمدتاً سیاست تدافعی را در این ناحیه در پیش گرفته بود؛ اما روسیه سعی داشت با کمک دولت‌های مسیحی اروپا، عثمانی‌ها را از اروپا عقب براند. تحریکات روسیه سرانجام باعث قیام‌های متعدد در بلغارستان، صربستان و... شد. در سال‌های ۱۸۷۷ و ۱۸۷۸م. روسیه با اتحاد دولت‌های مسیحی بالکان، بر دولت عثمانی حمله کردند و تا پنجاه کیلومتری استانبول پیش آمدند و در ناحیه اناتولی نیز به پیشروی‌هایی نایل شدند. این شرایط باعث شد تا معاهده «سبان ستیفاس» بر سلطان عبدالحمید تحمیل شود. بر اساس این معاهده، امارات صرب، بلغاریا و رومانی استقلال خود از عثمانی را به دست آوردند وکوه سیاه مرز بین روسیه و عثمانی تعیین شد و تنگه بسفور و داردانل بر روی کشتی‌های روسیه باز شد و فراتر از آن، عثمانی مجبور به پرداخت غرامت به میزان ۲۴۵ میلیون لیره طلا به روسیه گردید.[۴۵]



ج) جزایر و شمال آفریقا

عثمانی در کنار ادامه سیاست‌های تصرف سرزمینی در نواحی خشکی، سعی داشت در دریای سفید (مدیترانه) نیز حضور خود را تثبیت کند. حوزه مدیترانه به دلیل موقعیت استراتژیکی آن برای امور کشتیرانی و تجارت، فقط تلاقی سیاست‌های دولت عثمانی با دول اروپایی مانند پرتقال، اسپانیا و تا حدودی هم فرانسه به شمار می‌آمد. درگیری‌های عثمانی‌ها در جزایر دریای مدیترانه با ونیز و جنوا همواره کم و بیش ادامه داشت، اما اوج دیپلماسی دولت عثمانی در این منطقه و شمال آفریقا، از اوایل قرن شانزدهم میلادی با روی کار آمدن برادران عروج و خیر الدین در جزایر، آغاز گردید.

دولت عثمانی با تقویت و حمایت نظامی از خیرالدین، برنامه تسخیر شمال آفریقا را در پیش گرفت. مانع عمده و اساسی در مسیر نفوذ عثمانی‌ها در آفریقا، دولت سلسله سعدی در مغرب بود که از سوی پرتقال و اسپانیا حمایت می‌شد. دولت عثمانی در ابتدا کوشید از طریق خیرالدین و صالح رایس شمال آفریقا و مغرب را فتح کند، اما در جنگ‌های متعددی که با محمد شیخ سعدی و پس از او با پسرش موسی عبدالله سعدی انجام داد به پیروزی قطعی دست نیافت. اما سلطان سلیمان قانونی با تغییر برنامه، دیپلماسی صلح و گفت وگو را با محمد شیخ حاکم مغرب در پیش گرفت، اما محمد شیخ به شدت آن را رد کرده و به سفیر عثمانی گفت که او به زودی مصر را نیز تصرف خواهد کرد.[۴۶] دولت عثمانی که ادامه تلاش‌هایش، با استفاده از مخالفت عبدالملک عموی محمد متوکل پادشاه دولت سعدیه، عبدالملک را مورد حمایت قرار داد. این سیاست گرچه توانست متوکل را از صحنه قدرت در کوتاه مدت کنار بزند، اما استمداد او از اسپانیا و پرتقال، باعث شد تا بزرگ‌ترین جنگ میان عثمانی و اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها در وادی مخازن رخ دهد.

دولت عثمانی سیاست تسخیر مغرب را به عنوان شاهراه ورود به اسپانیا انتخاب کرده بود. فشار روزافزون دولت اسپانیا بر مسلمانان تعیم اندلس و استمداد مسلمانان از سلطان عثمانی، سلطان را وادار کرد تا چندین بار قلج‌علی فرمانده نیروی دریایی در جزایر را به اندلس اعزام کند، اما عدم حمایت‌های سازمان یافته و نبودن مسیر پشتیبانی مناسب، تلاش‌ها را همیشه با ناکامی روبه‌رو می‌کرد. اسپانیا و پرتغال از اهداف دولت عثمانی به خوبی آگاهی داشتند، به همین دلیل تا آخر کوشیدند عثمانی‌ها را در جزایر، تونس و مغرب مشغول نگه دارند و مانع از سلطه آن بر این نواحی گردند.

د) شرق اسلامی

در شرق اسلامی دو دولت مقتدر اسلامی صفویه در ایران و دولت ممالیک در شام و مصر وجود داشتند که هیچ یک خلافت عثمانی‌ها را نپذیرفته بودند. عثمانی‌ها که در جبهه اروپا به اندازه کافی به پیشروی دست یافته بودند، اکنون لازم می‌دیدند که حوزه حاکمیت خود را در شرق نیز گسترش دهند، به ویژه نفوذ پرتغالی‌ها در خلیج فارس، یمن و اهمیت شرق دریای مدیترانه، آنها را به این امر بیشتر تشویق می‌کرد. از طرف دیگر، ماهیت مذهبی دولت عثمانی می‌توانست سیاست توسعه‌طلبانه آن را در قلمرو ایران شیعه مذهب و دولت ممالیک به منظور وحدت جهان اسلام توجیه کند؛ از این رو سلطان سلیمان اول (۹۱۸ ـ ۹۲۶ه/۱۵۱۲ ـ ۱۵۲۰م)تحرکات شاهقلی از شیعیان طرفدار شاه اسماعیل صفوی در تنگه ینی‌جه، مانیسه و انطالیه (در اناتولی) را بهانه قرار داد و برنامه حمله بر ایران را در پیش گرفت.[۴۷]

اولین حمله دولت عثمانی بر قلمرو ایران در ماه رجب ۹۲۰ه/۱۵۱۴م. صورت گرفت و طی آن چالدران و تبریز به اشغال عثمانی‌ها درآمد. عثمانی‌ها به دلیل رسیدن فصل سرما، از ایران عقب‌نشینی کردند، اما منازعات آن با دولت صفویه ادامه یافت و بارها تبریز را اشغال کردند، اما در دوران سلطنت شاه عباس صفوی ایران توانست در چندین مورد عثمانی‌ها را شکست دهد و سرزمین‌هایی را که قبلاً از دست داده بود دوباره تصرف کند.

سیاست عثمانی‌ها در شرق بر یک پارچه‌سازی جهان اسلام و مبارزه با نفوذ پرتغالی‌ها و سلطه بر بنادر و آبراه‌های باب المندب، سویز و هرمز قرار گرفته بود. سلطان عثمانی با تصرف سواحل یمن، باب المندب را به منظور جلوگیری از تردد پرتغالی‌ها مسدود کرد؛ اما پرتغالی‌ها که خود را تحت فشار عثمانی‌ها می‌دیدند به ایران نزدیک شده، علیه عثمانی دست به ائتلاف زدند.[۴۸]

به هر حال عثمانی‌ها دیپلماسی پیچیده‌ای را که ناشی از تنوع بازیگران منطقه‌ای می‌شد در

پیش گرفته بودند. این دیپلماسی در اوایل حالت تهاجمی داشت، اما پس از سلطان سلیمان قانونی که دولت عثمانی رو به ضعف نهاد، جهت‌گیری دیپلماسی‌شان عمدتاً دفاعی بود. دولت عثمانی امور دیپلماتیک را از طریق تأسیس سفارتخانه‌ها و نمایندگان غیر ثابت پیش می‌برد.

تبادل هیأت‌های سیاسی الزاماً به پایتخت محدود نمی‌گردید. گاهی دولت عثمانی کنسول‌هایی در شهرهای مهم تجاری ایجاد می‌کرد؛ چنانچه در بلاد کرج در نزدیکی شمالی دریای سیاه کنسولگری ایجاد کرده بود.[۴۹] همچنین سلاطین عثمانی هیأت‌هایی سیاسی را گاهی در صحنه‌های جنگ و بلاد اطراف می‌پذیرفت. اما تشریفات دیپلماتیک معمولاً از روش ثابت پیروی نمی‌کرد. در مواردی که روابط عثمانی با یک کشور دوستانه بود تشریفات و مراسم استقبال از دیپلمات‌ها بسیار چشم‌گیر بود، مانند استقبال از سفرای فرانسه و خیرالدین، روند مذاکرات و انعقاد معاهدات در بسیاری موارد مراحل طولانی را طی می‌کرد و در ابتدا هیأت‌ها به حضور وزیر اعظم می‌رسید و یا مقامات پایین‌تر و پس از نهایی شدن گفت وگوها، سفرا به حضور سلطان شرفیاب می‌شد.



پی‌نوشت‌ها

۱. ابن الفراء، رسل الملوک (سفیران)، ترجمه پرویز اتابکی (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳) ص ۱۴۵.

۲. محمدماهر حمّاده، الوثایق السیاسة و الاداریه العائدة للعصور العباسیة المتابعة (بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۹۸۵م) ص ۲۹۹.

۳. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی (حقوق بین‌الملل اسلام) ـ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷) ج ۳، ص ۱۲۲.

۴. همان، ص ۱۲۳.

۵. ابن الفراء، پیشین، ص ۱۶۳.

۶. همان، ص ۱۶۴.

۷. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام(تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲) ص ۶۳

۸. عباسعلی عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۱۴.

۹. محمد ابو زهره، خاتم پیامبران، ترجمه حسین صابری، ج ۲، ص ۲۴۸ ـ ۲۷۳.

۱۰. حج (۲۲) آیهٔ ۳۸ ـ ۴۰.

۱۱. محمد ابو زهره، پیشین، ص ۲۹۶.

۱۲. تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده(تهران: انتشارات اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۵) ج ۳، ص ۱۱۱۴.

۱۳. سیف‌الدین سعید آل یحیی، الحرکات العسکریه للرسول الاعظم فی کفتی میزان (بیروت: دار العربیه للمورعات، ۱۹۸۳) ج۲، ص ۳۷۰.

۱۴. فتح (۴۸) آیهٔ ۱.

۱۵. برای تفصیل و جزئیات امر، ر.ک: همان.

۱۶. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۴، ص ۲۶۶.

۱۷. همان، ص ۵۳.

۱۸. محمد ابو زهره، پیشین، ص ۲۳۶.

۱۹. همان، ص ۲۶۳.

۲۰. حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده(تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، ۱۳۳۸) ج ۱، ص ۲۰۶.

۲۱. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲) ص ۳۰۵.

۲۲. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: سید عبدالقیوم سجادی، «سیاست خارجی دولت اسلامی از دیدگاه امام علی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۱.



۲۳. بید ابراهیم احمد و دیگران، الدولة العربیة الاسلامیه فی العصر الاموی(بغداد: دانشگاه بغداد، ۱۹۹۳) ص ۱۷ـ۱۹.

۲۴. نادیه محمود مصطفی، مشروع العلاقات الدولیة فی الاسلام(قاهره: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۶م) ج ۸، ص ۱۶.

۲۵. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۴۵۹.

۲۶. نادیه محمودمصطفی، پیشین، ج ۸، ص ۲۴.

۲۷. بلاذری، انساب الاشراف، ص ۲۳۳.

۲۸. موفق سالم‌نوری، العلاقات العباسیة البیزنطیه (بغداد: دار لشؤون الثقافیة العامه، ۱۹۹۰م) ص ۱۶۱ـ۱۶۲.

۲۹. محمد اسعد طلس، تاریخ العرب(بیروت: دارالاندلس، جزء ۵، چاپ سوم، ۱۹۸۳م) ص ۶۷

۳۰. همان، ص ۱۸۵ـ۱۸۶.

۳۱. حسن ابراهمی حسن،تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص ۱۹۸ـ۱۹۹.

۳۲. موفق سالم نوری، پیشین، ص ۳۱۵ـ۳۱۶.

۳۳. فلیپ حتی، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تبریز: مؤسسه انتشارات فرانکلین) ج ۱، ص ۳۸۶.

۳۴. محمد اسعد طلس، پیشین، الجزء الخامس، ص ۱۰۹.

۳۵. موفق سالم نوری، پیشین، ص ۳۵۹.

۳۶. همان، ص ۳۴۶ـ۳۴۷.

۳۷. همان، ص ۳۴۱.

۳۸. همان.

۳۹. محمد فرید بک المحامی، تاریخ الدولة العلمیة العثمانیه (بیروت: دار النقائیس، ۱۹۸۱م) ص ۱۱۹.

۴۰. همان، ص ۱۲۴.

۴۱. اسماعیل حقی اوزون چارشی لی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبحث (تهران: کیهان، ۱۳۹۸) ج ۱، ص ۱۵۸.

۴۲. محمد فرید بک المحامی، پیشین، ص ۱۳۰.

۴۳. همان، ص ۱۸۱.

۴۴. همان، ص ۳۸۷ـ ۳۸۹.

۴۵. علی‌محمد محمد الصلابی، الدولة العثمانیة (بیروت: دارالبیارق، ۱۹۹۹) ص ۶۴۹ـ ۶۵۰.

۴۶. همان، ص ۳۹۳.

۴۷. اسماعیل حقی اوزون چارشی لی، پیشین، ج ۲، ص ۲۷۳ ـ ۲۷۷.

۴۸. همان، ص ۳۲۴.

۴۹. همان، ص ۳۶۱ـ ۳۶۲.

دکترین گفت‌وگوی تمدن‌ها و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۸/ ۱/ ۸۲ تاریخ تأیید: ۲۵/ ۲/ ۸۲

علیرضا عنایتی*

مقاله حاضر به مطالعه تطبیقی مبانی نظری دکترین گفت‌وگوی تمدن‌ها و اندیشه اسلامی پرداخته است. دربادی امر بررسی معانی منتزع از گفت و گو و تحلیل نشانه شناختی «باختین» از آن، مقدمات درک مبانی و پیش شرط‌های لازم برای گفت‌وگو فراهم می‌شود و با رجوع به متون و سنن اسلامی، ضمن بررسی و تطبیق تفکر اسلامی با مبانی گفت‌وگو در اندیشه باختین و ابزارها و روش‌های انجام آن، این نتیجه به دست آید که اساس این مکتب فکری مبتنی بر گفت‌وگو است.

واژه‌های کلیدی: گفت‌وگو، گفت‌وگوی تمدن‌ها، اندیشه اسلامی.

مقدمه

تمدن‌ها موجودات انکارناپذیر زندگی بشری هستند که اگر آنها را افراد متفاوت از هم در نظر بگیریم، مجبور به داشتن تعامل و ارتباط با سایر افراد مجموعه بشری هستند، چرا که اینان مجموعه‌های

* کارشناس ارشد علوم سیاسی.

خاص انسانی را تشکیل می‌دهند و انسان مدنی بالطبع است و در مرحله ضرورت مجبور به ایجاد ارتباط می‌باشد و در مرحله تکامل محتاج به ارتباط با دیگری است.

در این حالت دو نظریه متفاوت در خصوص تعامل بین تمدن‌ها، عناوین برخورد و گفت وگوی میان آنها مطرح می‌شود.

> نظریه جنگ تمدن‌ها مبتنی بر وجود «آنها» و در «آن جا» است؛ چنان که نظریه «گفت وگوی تمدن‌ها» نیز مستلزم وجود رابطه «من ـ تو» و «ما ـ آنها» است. اما «آنها» در وقتی که طرف گفت وگو واقع می‌شوند با «آنها» که در وقتی که طرف جنگ واقع می‌شوند متفاوت هستند.[1]



این مسأله به طور بسیار روشنی در اندیشه‌های مسلمانان در قبال بیگانگان و در طی مسیر تمدنی خود در دوره میانه دیده می‌شود.

در آغاز به تبیین مفهوم و معانی گفت وگو می‌پردازیم تا با اساس گفت وگوی تمدن‌ها و مبانی نظری و پیش شرط‌های آن به عنوان مسائلی که باید با اندیشه اسلامی مقایسه شوند، آشنا شویم.

مفهوم گفت وگو

در زبان لاتین چهار معادل برای گفت وگو آمده است که قائل به ترتیب در آنها هستیم:

۱. «Conversation»: به معنای مکالمه رودررو، فرد در برابر فرد، جامعه با جامعه و به طور کلی وکلان تمدن با تمدن است. این مفهوم از گفت وگو در سطح نازلی انجام پذیرفته که اگر آن را با تمدن ـ که بار معنایی وسیع و سطح بالایی دارد ـ ترکیب کنیم «مطالعه تمدن‌ها» شکل می‌گیرد که شاید وافی به مقصود نباشد، هر چند می‌تواند مقدمات رسیدن به سایرمعانی یا سایر مراحل گفت وگو باشد.

۲. «Discourse»: به معنای سخنرانی علمی وگفت وگوی علمی است. این مفهوم در سطح بالاتری از (Conversation) قرار دارد که اخیراً از آن به «گفتمان» تعبیر می‌شود. چنانچه با واژه تمدن همراه شود، نشان از بالایی ووالایی سطح گفت وگو دارد وبدین معنا است که فرهیختگان ودانشمندان ملل و تمدن‌ها با همدیگر گفت وگو کنند.

برای گفتمان نقش‌هایی قائل شده‌اند که بدین شرح است:

۱ـ نقش تحریکی برای ایجاد حرکت و تغییر؛

۲ـ نقش اقناعی برای استفاده در شرایط خاص و هنگام وجود ارزش‌های غالب؛

۳ـ نقش احساسی برای زمینه‌سازی پذیرش ساختار جدید.[2]

۳. (Dialouge): بار معنایی نسبتاً قوی‌تری نسبت به مکالمه دارد ولی بـه سـطح «گـفتمان» نمی‌رسد. این معادل را می‌توان در بسیاری از ترجمه‌های فارسی و مطالب مربوط به گفت وگو یافت.

۴. (Communication): به معنای محاوره است که در ایـن صـورت ارتـباط تـمدن‌ها مـطرح می‌شود که ارتباطی طبیعی است و جریانی دایمی و مستمر در طول قرون و اعصار است.

برای نمونه تاریخی می‌توان به این مسأله اشاره کرد که ارتباط طبیعی و روزمره مسلمانان با سایر ملل و تمدن‌ها مثل ایران، یونان و هند باعث گردید که به نوعی فـرهنگ مـعیشت اجـتماعی آنـان و حتی معیشت خـصوصی‌شان وارد زنـدگی مسـلمانان گـردد. مـطالعات و گـفتمان‌های دانشـمندان اسلامی نیز باعث تحولات علمی مثل ایجاد فلسفه اسلامی و... شد و از طرف دیگر، چون برخـی مسلمانان با تمدن‌های دیگر همزیستی داشتند، خواه ناخواه افراد جامعه بشری با هم محاوراتی هم خواهند داشت.[۳]

در این جا به بررسی اقسام گفت وگو می‌پردازیم. در این خصوص می‌توان دو گونه تقسیم‌بندی را لحاظ کرد: یکی به لحاظ زمانی و یکی به لحاظ انسانی و مکانی.

به لحاظ زمانی دو قسم گفت وگو وجود دارد: ۱. گفت وگوی در زمانی؛ ۲. گفت وگوی هم‌زمانی. گفت وگوی در زمانی گفت وگوهایی را شامل می‌شود که مثل تمدن‌های مختلف آثار تاریخی، علمی و فرهنگی خود را در قالب کتب، مقالات، رساله‌ها و نرم‌افزارهای کامپیوتری منتشر کرده و در اختیار یکدیگر قرار می‌دهند و از جریان فکری تمدن‌های گذشته و حال مطلع شده و از آن بهره می‌گیرند. گفت وگوهای هم‌زمانی، گفت وگوهایی است که علاوه بر برخورداری از گفت وگوهای در زمـانی، دانشمندان و فرهیختگان زنده و معاصر ملل با یکدیگر ارتباط برقرار کـرده و خـود مـعرف و نـماینده فرهنگ و تمدن ملت خویش هستند. طبیعی است که این گفت وگوها در محیط علمی و به دور از اغراض سیاسی صورت می‌گیرند، هر چند که سیاست‌مداران در مقدمه‌چینی و برگزاری چنین جلساتی نقش مهمی دارند و بحث‌های بین آنها، وجود و ایجاد جلسات علمی برای تـبادل آرا و انـدیشه‌ها را تسهیل کرده و رونق و دوام می‌بخشد.[۴]

از لحاظ انسانی و مکانی نیز دو قسم گفت وگوی درونی و برونی هست. گفت وگوی درونی نام تفکر را به خود اختصاص داده است و در آن انسان در ذهن خویش به گفت وگو با خـود پـرداخـته و نتایجی را از آن به دست می‌آورد؛ گفت وگوهای برونی، گفت وگوهایی است که انسان با انسـان دیگر به گفت وگو می‌نشیند. این نوع گفت وگو به دلیل تقسیم‌بندی جوامع بشری خود نیز بـه دو دسته داخلی و خارجی تقسیم شود: گفت وگوهای برونی ـ داخلی که گفت وگوهای انسان‌های داخل یک جامعه یا یک تمدن با یکدیگر را شامل می‌گردد و گفت وگوهای بـرونی ـ خـارجی کـه گـفت

وگوهای انسان‌های جامعه‌ای یا تمدنی با جامعه و تمدن دیگر ـ مانند دیپلماسی در سیاست خارجی ـ را دربردارد. در مقاله حاضر از هر دو نوع تقسیم‌بندی استفاده شده است.

تحلیل نشانه‌شناسانه گفت وگو

«زبان» دستگاهی از نشانه‌هاست. هر یک از ما در کاربرد شخصی زبان یعنی در گفتارمان، مجموعه‌ای از نشانه‌ها را برمی‌گزینیم، از پاره‌ای از توانایی‌های زبان سود می‌جوییم وگونه‌ای سخن فردی یا روش بیان ویژه خود را می‌آفرینیم. ما در گفتار خود از نشانه‌هایی استفاده می‌کنیم که بنا به قراردادِ از پیش پذیرفته، موجد مدلول‌ها یا تصورهایی در ذهن مخاطب می‌شود. در زبان هر روزه، بیرون از گستره امکاناتی که قراردادها می‌سازند، نشانه‌ای به کار نمی‌بریم، زیرا هدفمان ایجاد ارتباط است و ارتباط مبتنی بر قراردادهای آشناست. مناسبات میان افراد، به معنای نشانه شناسانه در حکم شناخت مناسبات میان نشانه‌هاست. آگاهی به این نشانه‌ها (یعنی شناخت معانی قراردادی و معانی تازه) در حکم کشف مناسبات راستین میان اثر و مخاطب است.[۵]



گفت وگو یکی از نظراتی است که در نقد فرهنگی و نظریه ادبی قرار می‌گیرد آن جا که ما در حال بررسی تحقیق خود در چارچوبی زبان شناختی هستیم مجبوریم به نظریه گفت وگو بپردازیم. همان گونه‌ای که آسابرگر در نقد فرهنگی خود می‌گوید: از دید «باختین» یکی از نظریه‌پردازان نشانه‌شناسی و تأویل متن ـ ارتباطات دارای جوهری گفت وگویی[۶] هستند. بر اساس این نظریه، هر گاه ما صحبت می‌کنیم یا چیزی می‌نویسیم، مخاطبی را در ذهن داریم و نوشتار یا گفتار ما همیشه در پیوند با آرا و اندیشه‌هایی است که در گذشته از آنها استفاده شده است. به این ترتیب، مفهوم گفت وگو اهمیت می‌یابد و نسبت به تک گفتار (Monologue یا آنچه که قبلاً از آن به گفت وگوی درونی تعبیر کرده‌ایم) که اولویت را به شخصی می‌دهد که می‌نویسد و می‌اندیشد، راهی مفیدتر و درست‌تر برای فهم ارتباطات است. علاوه بر این، آنچه ما می‌گوییم پیوند نزدیکی با شخصی یا اشخاصی که با آنها سخن می‌گوییم و نیز پاسخ‌هایی که انتظار داریم آنها بدهند، دارد.

پس باید دو پدیده مهم را به خاطر بسپاریم: نخست، گذشته که بر انگاره‌های ما و آنچه خلق می‌کنیم تأثیر دارد و دوم، آینده و پاسخ‌هایی که انتظار داریم از مخاطبان خود بگیریم و بر آنچه انجام می‌دهیم تأثیر می‌گذارد.

ایده گفت وگوی تمدن‌ها بر مبنای اعتقاد به لزوم برقراری ارتباط بین هویت‌های مختلف فرهنگی ـ تمدنی شکل گرفت. پیش فرض اصلی این ایده آن است که برقراری چنین ارتباطی نه تنها ممکن بلکه ضروری است و به عبارت بهتر، گریزی از آن نیست. به این منظور باید طرفین گفت

وگو از محدودنگری اجتناب ورزند. فرض دیگر گفت وگوی تمدن‌ها این است که هدف اصلی از ایجاد ارتباط وگفت وگو بین تمدن‌ها رسیدن به یک «حقیقت نهایی» وخدشه‌ناپذیر نیست، زیرا گفت وگو حتماً نباید به نتیجه برسد؛ از این رو برقراری رابطه یک سویه و تحمیل نگرش‌های یکی به دیگری، وانمودگری، فریفته‌گری و سلطه‌طلبی با نقش گفت وگو منافات دارد. در واقع ایده گفت وگوی تمدن‌ها به دنبال یافتن راهی برای برقراری رابطه غیراجبارآمیز و غیر تبعیض‌آمیز میان تمدن‌های مختلف است، به گونه‌ای که این تمدن‌ها بتوانند فارغ از فشار و اجبار و از روی میل و بر مبنای گفت وگو از تجربه‌ها و میراث غنی یکدیگر بهره‌مند شوند و این دقیقاً آن چیزی است که مسلمانان در تمدن اسلامی دوره میانه از خود نشان دادند. پیشبرد چنین سیاستی مستلزم وجود اعتقاد متقابل برابری و به رسمیت شناختن یکدیگر است. ایده گفت وگوی تمدن‌ها به ما می‌گوید که انسان‌ها مشترکات فراوانی دارند و همه با هم در یک زمین مشترک زندگی می‌کنند و چنین زمینه مشترکی را از طریق گفت وگو بهتر می‌توان حفظ کرد، تا آن که به سلاح، جنگ، برخورد و خشونت متوسل شوند؛ به عبارت دیگر، ایده گفت وگوی تمدن‌ها ادعا ندارد که قادر است به اختلافات فکری و عقیدتی میان انسان‌ها خاتمه دهد. شاید طرح دعوی یکدست‌سازی فکری جهان چندان مطلوب نباشد، زیرا تنوع و تکثر فکری و رنگارنگی ایده‌ها و آرمان‌ها محیط مناسب‌تری را برای شکوفایی اندیشه‌های تازه فراهم می‌آورد و با روح شاداب و متنوع زندگی هماهنگی و سنخیت بیشتری دارد؛ دعوی ایده گفت وگوی تمدن‌ها این است که در سایه گفت وگوی میان تمدن‌ها، دنیا جای به مراتب بهتری برای زندگی خواهد بود و به واسطه آن بهتر می‌توان به بسیاری از مشکلات و آلام و آرزوهای بشر خاتمه داد. این نکته را مسلمانان دوره میانه فهمیدند و با رعایت موازین اصلی اعتقادی خود، اقدام به برقراری رابطه با بیگانگان و حتی زندگی در کنار آنها کردند و جو سیاسی حاکم آن روز به گونه‌ای نبود که انسان‌ها نتوانند به تعامل آرا و اندیشه‌های خود بپردازند.

اگر عقلانیت پایه‌ای برای تحقق کنش ارتباطی و رسیدن به گفت وگوی مبتنی بر ارتباط باشد، پایه دیگر آن وجود فرهنگ چند آوایی وگفت و شنودی است. گفت وگو در وسیع‌ترین مفهوم آن، به معنای چگونگی برخورد با تفاوت‌هاست. به هنگام گفت وگو طرفین می‌پذیرند که تفاوتی وجود ندارد؛ بالاتر از آن، موجودیت این تفاوت‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. این امر به مفهوم باختینی کلمه به منزله جهت‌گیری گوینده در جهت گفتمان و مخاطب مربوط است.[7]

از این رو، گفت وگو را نمی‌توان با «سخن گفتن» یکسان انگاشت. در سخن گفتن هیچ الزامی برای چنین جهت‌گیری از جانب گوینده در برابر شنونده وجود ندارد و ارتباط‌گیری می‌تواند کاملاً یک سویه باشد؛ در حالی که منطق گفت وگویی نه بر ارتباط یک سویه که فهم گفت و شنودی[8] استوار

است؛ از این رو تفاوت موجود میان «سخن گفتن» و «گفت وگو» در واقع اختلافی معرفتی است و به اختلاف درجه شناخت فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف مربوط می‌شود. دانش گفت وگویی می‌کوشد زمینه بازاندیشی مدام فرد از معرفت خود را فراهم آورد.[9] از این لحاظ فهم گفت و شنودها نه بر پایه دانش اثباتی بلکه بر پایه کردار و گفت وگو شکل می‌گیرد و این موجب می‌شود طرفین به نقد خود پرداخته و تمهیدات آموزش از یکدیگر را فراهم کنند و باعث شوند که با یکدیگر بیاموزند و دیگر، یکی فرمانده و دیگری فرمانبردار نباشد.

به هر حال گفت وگو، به تنوع صداها نیاز دارد، زیرا مکالمه در صورت نبودن تنوع صداها ناممکن است. اصولاً پذیرش وجود تنوع در جهان پیش شرط گفت وگو است. این تنوع را می‌توان در اصطلاح «ناهمگونی زبانی»[10] باختین یافت. این اصطلاح بیانگر آن است که مجموعه‌ای از صداهای اجتماعی و بیان فردی آنها وجود دارد. «ناهمگونی زبانی» تک صدایی بودن را رد می‌کند و آن را القا کنندهٔ تمامیت صوری می‌داند و به جای آن به تولید معانی باور دارد که از کنش و واکنش متقابل اجتماعی (گفت و شنود) سرچشمه می‌گیرد. پس گفت وگوی تمدن‌ها تک‌گویانه نیست، اما نظریه برخورد تمدن‌ها ـ به معنای حاد آن ـ تک‌گویی است.[11] که این امر در روند پروسه تمدن اسلامی قرون میانه خود را به صورت چند صدایی نشان داد که آن هم از مبانی فکری مسلمانان که شاید بتوان گفت اغلب از قرآن ناشی شده بود، نشأت می‌گیرد.



پیش شرط‌های گفت وگوی تمدن‌ها

پارادایم گفت وگوی تمدن‌ها بدون تحقق پیش شرط‌ها و زمینه‌های مناسب نمی‌تواند تجزیه و تحلیل کننده بسیاری از تحولات روابط بین‌الملل باشد. پارادایم باید بتواند استواری خود را بر بسترهای معرفت‌شناختی متقن و بر حقایق نظری و بر واقعیت‌های محیطی به اثبات رساند و نظریه‌ای کلی راجع به انسان و هستی ارائه دهد که قابلیت تفحص و بررسی جزئیات درون آن قلمرو را دارا باشد و الگوی فکری، نظری و اندیشه‌ای ارائه دهد که بر مبنای اعتباری و عینی شخص مبتنی باشند.

در این خصوص پارادایم تمدنی باید بتواند جنبه‌های علمی و عینی تمدن‌ها را مورد کاوش قرار داده و ضمن پاسخ‌گویی به نیازهای فرهنگی بشری، به جنبه‌های تکامل انسان در ابعاد فردی و اجتماعی توجه کند و عناصر عینی مشترک چون زبان، تاریخ، مذهب، سنت‌ها و نهادها را با توجه به وابستگی‌ها و قرابت‌های ذهنی و درونی انسان‌ها تفسیر کند و هویت‌های فرهنگی را در تعامل با یکدیگر قرار دهد و محیطی ادراکی یا روان شناختی از جهان و تصویری جامع از حقوق و اختیارات

انسان‌ها ارائه کند که کاربردش درک معاملات فکری در روابط دولت ـ ملت‌ها در درون معادلات فکری و در روابط دولت ـ ملت‌ها در درون جامعه بین‌المللی و تعامل میان گستره‌های اخلاقی، فلسفی، مذهبی اجتماعی و فرهنگی و خروج از یک قلمرو رقابت‌خیز و یا فضای ستیزه‌جویانه باشد و نظامی ارتباطی را به تصویر کشد که مولد محتوایی جهت بخش به زندگی واقعی انسان باشد که از چالش‌های سیاسی و زیست محیطی پرهیز دارد و از اقتدارگرایی یک تمدن یا انحلال آن در سیاست‌های مقابله جویانه اجتناب ورزد.[۱۲] از این رو گفتمان تمدن می‌توان قلمرو موتور اجتماعی و ارزش‌های جوهری را به سوی تعامل و تفاهم و همزیستی سوق دهد و زبان را که واقعیت بلافصل تفکر است، در حوزه همکاری و دوستی و همبستگی مورد بهره‌برداری قرار دهد و حوزه اندر کنش کلامی را به عنوان ابزار گفت وگوی تمدن‌ها و نهادینه سازی منطق مکالمه مورد اهتمام قرار دهد و منطق گفت وگو را که ریشه در تأملات وحیانی و آیات قران دارد موضوع بازشناسی قرار دهد، اما جایگزینی تعاملات فرهنگی و ارتباطات بین تمدنی بر تقابل‌های فرهنگی و نزاع‌های تمدنی زمانی امکان‌پذیر است که زمینه‌ها و پیش‌شرط‌هایی فراهم گردد؛ این پیش‌شرط‌ها عبارتند از:[۱۳]

۱. انطباق محیط ادراکی و روان شناختی با محیط عینی و عملیاتی: اعتمادسازی متقابل زمانی میسر است که ذهنیت‌ها از هر گونه دشمنی، نفرت و بدبینی به سایر تمدن‌ها زدوده شود. همزمان تلاش‌های عملیاتی برای همزیستی، همکاری و تعاون اعمال گردد؛

۲. احتساب تنوع‌های قومی، اجتماعی، فرهنگی و تمدنی به عنوان معادلاتی با حاصل جمع غیر صفر؛

۳. احتساب گفت وگوی تمدن‌ها به عنوان تنها آلترناتیو؛

۴. پذیرش پلورالیسم فهم؛

۵. فقدان نظام هژمونیک؛

۶. تحمل عقاید و احترام متقابل میان ملت‌ها و تمدن‌ها؛

۷. تلقی انسان به عنوان محور گفت وگوی تمدن‌ها؛

۸. رفع تضاد میان ملت‌ها و حکومت‌ها؛

۹. نهادینه شدن فرهنگ گفت وگو در درون تمدن‌ها؛

۱۰. تلقی نخبگان و روشنفکران به عنوان بازیگران اصلی گفت وگوی تمدن‌ها؛

۱۱. افزایش فعالیت، همکاری و حمایت نهادهای بین‌المللی از گفت وگوی تمدن‌ها.

با عنایت به آنچه گذشت، مشخص می‌شود که تحقق پارادایم گفت وگوی تمدن‌ها مستلزم تحول در چهار حوزه فهم و ادراک خرد و تعقل، زبان و مکالمه و محیط ایمنی و عملیاتی است.

پیش شرط اول به محیط ادراکی یا روانشناختی مربوط می‌شود که به تلاقی بازیگران از روابط میان تمدن‌ها توجه دارد. پذیرش پلورالیسم فهمی، تلقی گفت وگوی تمدن‌ها به عنوان تنها آلترناتیو و نیز معادله‌ای، حاصل جمع جبری غیر صفر و نیز تلقی انسان به عنوان محور گفت وگوی تمدن‌ها در زمره پیش شرط‌های ادراکی محسوب می‌شود.

پیش شرط دوم به حوزه عقل و منطق اشاره دارد و بر خردورزی و خودباوری تأکید می‌کند و در این باره نقش نخبگان و روشنفکران را مورد توجه و اهتمامی ویژه قرار می‌دهد. پیش شرط سوم به حوزه زبان و مکالمه مرتبط است. مسائلی از قبیل تحمل عقاید و احترام متقابل و نیز نهادینگی فرهنگ گفت وگو در درون تمدن‌ها از مصداق‌های کنش زبانی و ارتباطات مکالمه‌ای است. پیش شرط چهارم همانا محیط خارجی یا عملیاتی است که بر سطوح تحلیل داخلی و بین‌المللی تأکید دارد. در سطح داخلی، رفع تضاد میان ملت‌ها و حکومت‌ها و در سطح بین‌المللی گفت وگوی تمدن‌ها از مصادیق عملی این پیش شرط به حساب می‌آید.



در فرآیند گفت وگو رسیدن به اشتراک نظر و وحدت عقیده به اندازهٔ دست‌یابی به فهم متقابل اهمیت ندارد. این امر مستلزم افزایش رابطه متقابل است. از این لحاظ، ارتباطات بین فردی پیش شرط گفت وگو محسوب می‌شود. گفت وگو به اشکال مختلف انجام می‌پذیرد و ممکن است در آن به موضوعات گوناگونی اشاره شود، ولی تا زمان برقراری ارتباط لازم سودی دربر ندارد. تنها در شرایط وجود یک «گفت وگوی اجبارآمیز» می‌توان به عنصر ارتباطات وقعی نگذارد، چون اهمیت آن به حداقل کاهش پیدا می‌کند. در گفت وگوی اجبارآمیز نیاز چندانی به برقراری ارتباط وجود ندارد، زیرا چنین گفت وگویی جنبه یک‌سویه دارد و در اصل چیزی جز تلاش یک طرف برای تحمیل دیدگاه‌های خود به طرف دیگر مذاکره نیست. استراتژی‌های مرسوم در این مراوده نیز به هیچ وجه جنبه گفت و شنودی ندارد و مواردی مانند «مهار مداخله جویانه»، «میانجیگری اجبارآمیز»، «عملیات جنگ روانی» و «تهدید به استفاده از زور» را شامل می‌شوند. این نوع ارتباط کاملاً خشونت‌آمیز است. گفت وگوی واقعی خلاف این است؛ در گفت وگو به معنای اصل کلمه، روح دوستی، اشتیاق به هم سخنی با دیگری و آموختن وگوش دادن به او در عین حال پایمردی در عقاید خویش حکمفرماست. بنابراین چگونگی برقراری ارتباط در گفت وگو اهمیت زیادی دارد.

۱. جایگاه گفت وگو در اسلام

با دقت در بحث گفت وگوی تمدن‌ها می‌توانیم آثار گفت وگو را در دو عرصه داخلی و خارجی پیدا کنیم. در عرصه داخلی، شاهد نقد تمدنی هستیم که این نقد، تحولات داخلی هر تمدنی را به همراه

خواهد داشت و باعث توسعه و پیشرفت تمدن نقاد خود می‌گردد؛ اما در عرصه خارجی شاهد ایجاد شناخت و اطلاع وسیع و مداوم از موقعیت‌ها و امکانات تمدن‌های مختلف و متعاقب آن ایجاد اتحاد بین افراد تمدن موردنظر ـ مثلاً تمدن اسلامی ـ خواهیم بود که این اتحاد خود به گونه‌ای دیگر در اعتلای تمدن مذکور نقش خواهد داشت.

پیامبرﷺ علیه شرک و بت‌پرستی و مناسبات ظالمانه به پا خاست و در بنیان‌ها و ساختارهای فکری ـ اجتماعی، اصالت خون و نژاد، قوم و قبیله، مال و ثروت و خدایان دروغین و ساختگی از جنس پدیده‌های طبیعی و انسان و امثال اینها را مردود اعلام کرد و بنیان جامعه جدیدی به نام «امت» که اصالت را به تفکر، توحید و یکتاپرستی و ارزش‌های دینی و انسانی می‌داد بنا نهاد.[۱۴]

اما تفکر چیست؟ تفکر همانا دیالوگ درونی انسان با خویشتن خویش است، و دیگر این که اصالت داده شده با ارزش‌های دینی و انسانی چگونه به دست می‌آید؟ مگر این ارزش‌ها غیر از دو راه تفکر (گفت وگوی درونی) و محاورات برونی انجام می‌گیرد. پس با توجه به تمام این مسائل می‌فهمیم که هر که بخواهد اساس اندیشه اسلامی را درک کند بایستی با گفت وگو و محاوره ـ چه درونی و چه برونی ـ آشنایی داشته باشد تا بتواند آنها را گرفته و سپس به تجزیه و تحلیل داده‌ها اقدام نماید. پس اسلام اساساً بدون گفت وگو امکان توسعه نداشته است و عامل اصلی پذیرش و از اصول اولیه آن (دعوت) همواره مرهون گفت وگو و تبادل آرا و نظرها بوده است.

اسلام بیش از هر دینی به گفت وگو به عنوان اصلی برای آگاه سازی مردم از حقایق هستی و آشنا شدن آنان با روش تکاملی خود و دست‌یابی به تمدن برتر پای فشرده است. بزرگ‌ترین معجزه پیامبر خاتمﷺ «کلام» بود. کلام بر به کارگیری فراوان گفتگو در آشناسازی مردم با حقایق در عصر رسالت خاتمﷺ دلالت می‌کند. دشمنان اسلام که از مقدار کارآیی کلام و بلاغت پیامبرﷺ آگاهی داشتند به هر شکلی برای پیشگیری از هم کلام شدن وگفتگوی مردم با ایشان تلاش می‌کردند و حتی مواقعی با فریاد مانع شنیدن کلام آن حضرت می‌گشتند وگاه نیز به طواف کنندگان کعبه پیشنهاد می‌کردند در گوش خود پنبه گذارند تا کلام رسول خدا را نشنوند و آنان را جذب نکنند.[۱۵]

در این‌جا به برخی مسائل بنیادی و گاهی از ضروریات دین، می‌پردازیم.

۱. قرآن کریم معجزه پیامبر خداﷺ

بزرگ‌ترین معجزه پیامبر اسلامﷺ (قرآن) اساسش بر کلام است، این کتاب الهی از سوی خداوند به نبی مکرم اسلامﷺ وحی شده و وحی به معنای تکلم خداوند است. «و نشاید بشری را که خداوند با

وی سخن گوید مگر از طریق وحی».[16] قرآن را با نام‌های متفاوت چون فرقان، ذکر، کتاب، هادی، تنزیل و مبین خوانده‌اند و این «قرآن با هر تعبیری که از آن یاد شود، عبارت از کلمات و آیات الهی است... کلام الهی است که مردم مأمور به قرائت و عمل به مضامین آن می‌باشند».[17] کلام بودن قرآن و والاترین اعجاز[18] حضرت خاتمﷺ دلیلی بس شیوا بر بالا بودن درجه اهمیت گفت و گو در اسلام است، چرا که اساساً اساس هدایت بر گفت و گو گذارده شده است.

۲. «بیان» نعمتی الهی (دیدگاهی تفسیری ـ نشانه‌شناختی)

در سوره مبارکه الرحمن که «اکثریت قریب به اتفاق آیات آن تذکر و یادآوری نعمت‌ها و آلاء پروردگار است»[19] به «بیان» به عنوان یکی از نعمات الهی و آن هم از نوع نعمات مهم و بسیار پرفایده توجه شده است. اصلاً روح و سیاق این سوره تذکر و یادآوری نعمات است... [خداوند پس از بیان بسم‌الله] بلافاصله می‌فرماید: «الرحمن، علم القرآن»[20]، خدای رحمان آموخت و [21] نخستین و مهم‌ترین نعمت را «تعلیم قرآن» بیان می‌کند. اگر درست بیندیشیم قرآن سرچشمه همهٔ مواهب و وسیله وصول به هر نعمت، و بهره‌گیری از تمام نعمت‌های مادی و معنوی است. جالب این که بیان نعمت «تعلیم قرآن» را حتی قبل از مسأله «خلقت انسان» و «تعلیم بیان» ذکر کرده، در حالی که از نظر ترتیب طبیعی عکس این ترتیب است؛ اما عظمت قرآن ایجاب کرده که بر خلاف این ترتیب طبیعی نخست از تعلیم آن سخن بگوید.[22]



در ادامه سوره، بحث «علّمه البیان» آمده به عنوان نعمتی که بعد از خلقت انسان به او داده شده و این میزان اهمیت «بیان» را برای انسان روشن می‌سازد. استاد مطهری در این خصوص می‌گوید: «علّمه البیان بعد از خلقت انسان نعمت «بیان» را برای انسان [ذکر] می‌کند. «بیان» یعنی ظاهر کردن، که در این جا مقصود همان سخن گفتن است. با زبان، انسان مکنونات ضمیر خودش را، امور پنهانی که در ضمیرش هست، برای دیگران آشکار می‌کند و آن دیگران برای او آشکار می‌کنند».[23] این یعنی شکستن کدها که در نشانه‌شناسی از جایگاه مهمی برخوردار است چون نحوه دانستن مطالب همگی بر شناخت رمزگان‌ها و کدها استوار بوده و نحوه تأویل آنها در شناخت و معرفی «من» در مقابل «تو» ارزش بسیاری دارد؛ از این رو فهم بشر و فهم رمزگان‌ها و کدها به صورت لازم و ملزوم یکدیگر هستند که فهم بشر، صحت و سقم خود را از نحوه شکستن کدها و تأویل آنها به دست می‌آورد.

علامه طباطبایی(ره) در خصوص «بیان» چنین آورده‌اند که:

کلمه «بیان» در جمله مورد بحث به معنای پرده‌برداری از هر چیز است، و مراد از آن در این

جاکلامی است که از آنچه در ضمیر هست پرده برمی‌دارد، و خود این عظیم‌ترین نعمت‌های الهی است، و تعلیم این «بیان» از بزرگ‌ترین عنایات خدایی به انسان‌هاست... پس کلام، صرف آواز نیست، که ما آن را با به کار بردن ریه و قصبه آن و حلقوم از خود سر دهیم، همان طور که حیوانات از خود سر می‌دهند، و نیز صرف تنوع دادن به صوتی که از حلقوم بیرون می‌شود نیست، که در نتیجه فرق ما با سایر حیوانات این باشد که ما می‌توانیم از حلقوم خود صدا درآورده، و در فضای دهن آن را تکه‌تکه نموده به اشکال مختلف در بیاوریم. بلکه انسان با الهام طبیعی که موهبتی الهی است با یکی از این صوت‌های تکیه‌دار بر مخرج دهان که آن را حرف می‌نامند و یا با چند حرف از این حروف با هم ترکیب می‌کند علامتی درست می‌کند که آن علامت به مفهومی از مفاهیم اشاره دارد و به این وسیله آنچه از حس شنوایی و ادراکش غایب است را برای او ممثل می‌سازد و شنونده می‌تواند بر احضار تمامی اوضاع عالم مشهود چه روشن و چه آینده‌اش در ذهن خود توانا شود، و پس از حضور مفاهیم به هر وضعی از اوضاع معانی غیر محسوس (که تنها راه درکش نیروی فکر آدمی است و حس ظاهری راهی بدان ندارد) دست یابد، و خلاصه گوینده با صدایی که از خود در می‌آورد، با حروف ترکیب نیافته و ترکیب یافته‌اش تمامی اینها را که گفتیم در ذهن شنونده خود حاضر سازد، و در پیش چشم دلش ممثل سازد به طوری که گویی دارد آنها را می‌بیند، هم اعیان آنها را و هم معانی را.[۲۴]

در کلامی مختصر می‌توان به این نتیجه رسید که «بیان» مراحل زندگی انسان را جدا ساخته و انسان را از بدویت به تمدن می‌رساند و اگر تمدنی موجود باشد هنر شکوه تمدنی آن افزوده و موجبات شناخت و رفاه بیشتر و متعاقب آن طاعت الهی را فراهم می‌کند. «بیان» چیزی غیر از گفت وگو نیست.

۳. اصل دعوت

۱. قرآن: برای تبیین جایگاه و ارزش گفت وگو در اسلام، به برخی آیات قرآن درباره دعوت می‌پردازیم.

«ای در بستر آرمیده، برخیز و انذار کن و عالمیان را بیم ده و پروردگارت را بزرگ شمار».[۲۵] این آیه به همراه آیات دیگر مثل:

«پس به اسلام دعوت کن و استقامت کن آنچنان که بدان مأمور شده‌ای و از هوس مردم پیروی نکن».[۲۶]

«زیباترین سخن را کسی می‌گوید که مردم را به سوی خداوند یگانه دعوت می‌کند و خود نیز عمل صالح انجام می‌دهد، و اعلان می‌دارد که من از مسلمانان هستم.»[۲۷]

«بگو این راه من است که مردم را به سوی خدا دعوت کنم، بر اساس بصیرت و شناخت و هر کس نیز از من تبعیت کند این گونه خواهد بود».[۲۸]

این آیات، تکلیف و رسالت تبلیغ را بر عهده پیامبر گذاشته و در این رسالت مسیری جز گفت وگو و دعوت را برای او مشخص و معین نکرده است. این همان کاری است که موسی‌ؑ از خدا خواست تا آن را برایش راحت کند و همان سنگینی است که بر دوش پیامبرﷺ نهاده شد.[۲۹] دشواری رسالت پیامبران در تبلیغ در این است که باید پیام الهی را نه به حس و چشم یا گوش مردم که به عقل و فکر آنها ابلاغ کنند تا در فکر آنان نفوذ کند و این جز با ابزار مرکب و برهان و به تعبیر قرآن حکمت، امکان‌پذیر نیست.[۳۰]



همچنان که در بالا بیان شد، قرآن ابلاغ به فکر و عقل می‌کند: «بخوان به راه پروردگارت به حکمت و موعظه حسنه».[۳۱] لازم است در این آیه بیشتر تدبر شود.

خداوند متعال بیان می‌دارد که «به وسیله حکمت به سوی راه پروردگارت دعوت کن» (أدع إلی سبیل ربّك بالحكمه).

> «حکمت» به معنای علم و دانش و منطق و استدلال است و در اصل به معنای منع آمده و از آنجا که علم و دانش و منطق و استدلال مانع از فساد و انحراف است به آن حکمت گفته شده، و به هر حال نخستین گام در دعوت به سوی حق، استفاده از منطق صحیح و استدلالات حساب شده است و به عبارت دیگر، دست انداختن در درون فکر و اندیشه مردم، رو به حرکت در آوردن آن و بیدار ساختن عقل‌های خفته، نخستین گام محسوب می‌شود.[۳۲]

بنابراین اولین گام برای بیداری عقول خفته استفاده از تفکر، استدلال و منطق صحیح است که پایه و اساس آن شناخت «دیگری» است. این شناخت که منجر به گفت وگو می‌گردد و چون مقدمه واجب، واجب است، پس علاوه بر عقل، شرعاً گفت وگو قبل از هر چیز دیگری لازم است، چه به صورت تک گفتار (منولوگ) باشد و چه به صورت گفت وگو (دیالوگ). تک گفتار در ذهن انسانی شکل می‌گیرد که ما به آن نام «گفت وگوی درونی» نهاده‌ایم؛ اما دیالوگ گفت وگوی بین انسان‌هاست که گاه به صورت گفتمان وگاه به صورت غیر علمی خود را نشان می‌دهد؛ نام گفت وگوی برونی بر آن نهاده نهادیم.

دومین موردی که خدای تبارک و تعالی برای استفاده از آن جهت دعوت نام می‌برد، «موعظه

حسنه» است. «مقید ساختن» «موعظه» به «حسنه» شاید اشاره به آن است که اندرز در صورتی مؤثر می‌افتد که خالی از هر گونه خشونت، برتری‌جویی، تحقیر طرف مقابل، تحریک حس لجاجت او و... باشد. چه بسیار اندرزهایی که اثر معکوسی می‌گذارند.[۳۳]

در نهایت بحث «جدال» می‌آید. این جدال با قید «التی هی احسن» تخصیص می‌خورد. جدال، «دلیل و برهانی است که انسان برای کوبیدن خصم و ابطال دلیل و برهان او به کار می‌برد، بدون این که بخواهد سخن خود را به او بقبولاند».[۳۴] این نیز با گفت وگو ارتباطی تنگاتنگ دارد، چرا که هدف مجادله کننده با وجود این که تغییر نظر طرف مقابل است، ولی در عین حال در صدد تحمیل نظر خود نیست که این امر یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های گفت وگو (شناسایی دیگری و صبر و تحملی درباره عقاید او) است.

در سنت پیامبر و امامان برای دعوت به اسلام و مکتب انبیا اسلوب‌های مختلفی به کار گرفته شده است،[۳۵] چرا که اساس دعوت بر گفت وگو نهاده شده است و گفت وگو از شرایط زمانی، مکانی و روحی افراد تأثیر می‌پذیرد، از این رو نمی‌توان بدون توجه به مقتضیات زیست ـ محیطی انسان‌ها، اقدام به اتخاذ اسلوبی خاص کرد، از این رو اسلوب‌های مختلفی را شاهدیم.

«مثلاً اگر به زندگی نوح دقت کنیم، و قرآن را در این مورد بررسی نماییم، می‌یابیم که آن حضرت در مدت تبلیغ خود مراحل مختلفی را پشت سر نهاده است» برای مثال از قول آن حضرت در سوره نوح بیان می‌شود: «هر آینه آنان را به فریاد بلند دعوت کردم. پس آشکار ساختم برای آنان، و نهانی داشتم نهان داشتنی».[۳۶] بعد آیات همین گونه استمرار دعوت را با اسلوب‌های مختلفی، از تخویف، ترغیب و تذکیر، بیان می‌کند و عاقبت با نزول عذاب الهی بر قوم نوح، قضیه پایان می‌یابد.

در زندگی حضرت موسی(ع) نیز همین اسلوب را می‌توان مشاهده کرد در آغاز بعثت حضرت موسی، به آن حضرت و برادرش هارون خطاب می‌رسد: «نزد فرعون بروید، که او سرکشی کرده است، پس با او به نرمی سخن بگویید، شاید متذکر شود یا بترسد».[۳۷] بعد آیات چنین ادامه پیدا می‌کند: «نزد او روید و بگویید ما فرستادگان پروردگار تو هستیم؛ پس بنی‌اسرائیل را با ما بفرست، و آنان را اذیت و آزار منما، با آیتی از پروردگارت نزد تو آمدیم، و درود بر هر آن کس که هدایت را پیروی کند».[۳۸] ولی چون این روش کارساز نشد و بر سرکشی و طغیان فرعون افزوده شد، لحن سخن تغییر یافت و به هلاکت و عذاب الهی تهدید شد: «به ما وحی شد که عذاب الهی متوجه آن کس است که تکذیب نماید و از حق روی برگرداند».[۳۹]

بهترین نمونه، بر این تنوع شیوه‌ها، شیوه پیامبر اسلام(ص) است. دعوت پیامبر ابتدا جنبه سرّی داشت و بعد علنی شد، سپس هجرت پیش آمد و دولت اسلامی تشکیل شد و در آخر کار دستور به

پیکار با کفار داده شد و آیه «واقتلوهم حیث ثقفتموهم» نازل گشت.[40] بنابراین نمی‌توان اسلوب‌های دعوت را محدود کرد که البته علمای شیعه نیز بر این موضوع صحه گذارده‌اند. برای مثال آیة‌الله حکیم در جواب سؤالی در مورد بهترین روش اسلوب برای دعوت به اسلام نوشت:

> بسم الله الرحمن الرحیم، أدع إلی سبیل ربك بالحکمة و الموعظة الحسنة. دعوت به اسلام راه خاصی، برایش تعیین نشده و هر روشی که مبلغ نافع‌تر و سودمندتر، تشخیص دهد، لازم است به آن عمل کند.

خلاصه این که پیامبر ﷺ و امام ؑ یا نایب او تا وقتی احساس نیاز به جهاد نکنند اقدام به آن نمی‌کنند و جهاد وقتی برایشان تکلیف می‌شود که دعوت به اسلام نتیجه ندهد یا کفار از پرداخت جزیه خودداری کنند و این دعوت اساسش بر تفکر و گفت و گوست. علاوه بر موارد مذکور در خصوص میزان اهمیت اسلام به گفت وگو، می‌توان گفت که میزان اهمیت گفت وگو در اسلام تا حدی است که به ضرر و زیان روی تافتن از گفت وگو می‌پردازد، برای مثال به گفتاری از امام علی اشاره می‌کنیم:

«بر آن که بر نظر خویش پافشاری کند رأی نیست».[41] «خود رأی بر لبه لغزش‌های انکارناپذیر قرار دارد».[42] «خود رأی در اشتباه و خطاکاری بی‌باک است».[43]

«پاره‌ای از اندیشه‌ها را با پاره‌ای دیگر نقد کنید تا اندیشه درست از آن به دست آید».[44] «آن که بر آرای گوناگون خوش آمد گوید، آگاهی بر جاهای اشتباه پیدا کند».[45]

در بررسی اهمیت گفت وگو در هر مکتب فکری باید به نتایج حاصل از گفت وگو نیز توجه شود که این مهم‌ترین نقش را دارد: شاید بتوان گفت آثار گفت وگو بستگی به دیدگاه هر مکتب فکری به مسأله دیالوگ و محاوره دارد، چه بسا که این دیدگاه تمدنی را به اوج عزت رهنمون گردد و چه بسا به چاه ذلت.

نتایج گفت وگو

با بررسی مسائل پیش گفته درباره گفت وگو از دیدگاه اسلام، می‌توان نتایج ذیل را استنباط و استخراج کرد.

الف) شناخت، توسعه و میل به کمال: خداوند انسان را قبیله قبیله و شعبه شعبه آفرید تا همدیگر را بشناسند[46] و این شناسایی مستلزم گفت وگوست، چه از نوع درونی آن (تفکر و تدبر) و چه از نوع برونی آن.

از دیگر سو، از حدیث حضرت امیر ؑ مبنی بر این که آرا و نظرها را در هم آمیزید که از آنها



صواب متولد خواهد شد، چنین استنباط می‌شود که آرا و اندیشه‌های انسان زمانی به نتیجه مطلوب می‌رسند که در هم آمیخته شوند، یعنی دانش بشری محدود نبوده و با تبادل آرا و نظرها به کمال می‌رسد؛ از این رو می‌توان چنین برداشت کرد که گفت وگو باعث شناسایی دال و مدلول‌ها و نظام‌های دلالتی آنان گشته و باعث شناخت می‌گردد و این شناخت جدید دیدگاه‌ها و روش‌های زندگی جدید را برای انسان به ارمغان می‌آورد و انسان را در مسیر توسعه و کمال قرار می‌دهد، چرا که انسان هر لحظه در حال تکوین و توسعه است و سیر کمال و توسعه وی نامحدود می‌باشد؛ ابتدایی مشخص ولی انتهایی نامعلوم دارد.

ب) اخذ پیمان فطرت و توحید استدلالی: بر اساس قرآن، اولین گفت وگوی خلقت، تا جایی که به پیدایش انسان برمی‌گردد، گفت وگویی است که طی آن تمام ذریات آدم مورد خطاب قرار می‌گیرد و پرسیده می‌شود آیا رب شما نیستم؟ سؤال پاسخ‌های متعددی دارد. گفتند آری، شهادت می‌دهیم.[47] به عقیده قادری، آیه جنبه شدیداً معرفتی داشته و از زاویه دین متضمن اساسی‌ترین معرفت از سوی انسان‌ها یعنی معرفت به ربّ است؛ هر چند در نهایت جمع کثیری از انسان‌ها از این معرفت غفلت می‌کنند.

ابزارها و پیش‌شرط‌های گفت وگو در اسلام

۱. پیش‌شرط‌های گفت وگوی تمدنی در اسلام

در قرآن می‌توان به سلسله اصولی که ناظر به توجه و اهمیت گفت وگو و پیش‌شرط‌های آن است دست یافت. این اصول عبارتند از:[48]

الف) اصل آگاهی و علم: از دید قرآن، این اصل پیش نیاز و پیش شرط هر گونه فعالیت از جمله گفت وگوست. انسان بدون علم و آگاهی انسان نیست. کرامت آدم پس از تعلیم اسمای الهی و دریافت تعالیم او محقق می‌شود و فرشتگان را به تعظیم و سجده وا می‌دارد.[49] خداوند به بشر توصیه کرده که به آنچه علم ندارد پافشاری نکند، زیرا چشم و گوش و قلب وی همه مورد سؤال قرار می‌گیرد.[50] در سوره دهر می‌فرماید که ما بشر را آفریدیم و به او چشم و گوش دادیم تا راه را دریابند[51]. در جایی دیگر می‌فرماید اگر فاسقی خبری داد، درباره آن تحقیق کنید مبادا به دلیل عدم تحقیق به جمعی آسیب برسد.[52]

ب) اصل پذیرش وجود اختلاف در میان ملل، اقوام و زبان‌ها: آیات «و ما بشر را شعبه شعبه و قبیله‌قبیله آفریدیم»[53] و «وجود اختلاف بین رنگ‌ها و زبان‌های مردم از آیات خداست»[54] مستندات این اصل را تشکیل می‌دهند.

ج) اصل حصول وحدت در عین کثرت: قرآن معتقد است اگر خردورزی بر جامعه حاکم باشد حتماً تشخیص حق و رسیدن به راه درست به ویژه در کلیات امور امکان‌پذیراست؛ پیامبر اسلامﷺ به قول قرآن پیامبر همه مردم است «ای مردم، من رسول خدا بر همه شمایم»[۵۵].

د) اصل لزوم شناخت وجود اختلافات: «ما همانا شما را از زن و مرد آفریدیم و شعبه شعبه و قبیله قبیله گرداندیم تا یکدیگر را بشناسید»[۵۶]. این شناخت از طریق گفت وگو میسر است.

هـ) اصل هدایت و ارشاد: در نظر قرآن، اهالی جامعه بشری همه خیرخواه یکدیگرند. پیامبر جز نصیحت و خیرخواهی اندیشه دیگری ندارد و مردم نیز همین طور، مؤمنان برادران یکدیگرند[۵۷] و غیر مسلمانان نیز برادران نوعی هستند.[۵۸] طبیعی است که خیرخواهی و ارشاد اساس هر گفت وگویی را تشکیل می‌دهد.



و) اصل آزادی انتخاب: خداوند می‌فرماید: «ای پیامبر، تو هر کس را بخواهی نمی‌توانی هدایت کنی، هدایت دست خداست»[۵۹].

۲. ابزارهای گفت وگو

با توجه به اصول مذکور در خصوص پیش شرط‌های گفت وگو می‌توان موارد زیر را ابزارهای گفت وگو تلقی و استنباط و استخراج کرد.

الف) آزادی بیان و عقیده: یکی از اصول مذکور در پیش شرط گفت وگوی تمدنی، آزادی انتخاب است که ریشه این آزادی را بایستی در آزادی عقیده و بیان جست و جو کرد، آن گونه که خداوند می‌فرماید: «پس بر بندگانی که قول را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می‌کنند بشارت ده»[۶۰]، یا این که امیر مؤمنان می‌فرماید: «به سخن نگر نه به گوینده آن».[۶۱] این آزادی بیان به آزادی در تعلیم و تعلم نیازمند است که «حکمت را از هر که به تو آموخت فراگیر»[۶۲].

ب) مهاجرت: علی شریعتی در کتاب فرهنگ و تمدن و تزهای مختلف در فلسفه تاریخ تمدن‌ها به بیان چند مسأله می‌پردازد که یکی از آنها مهاجرت است. او مهاجرت در طول تاریخ را یکی از بزرگ‌ترین عوامل بنیاد تمدن و فرهنگ نو و مترقی معرفی می‌کند و معتقد است مهاجرت روی زمین یک عمل بسیار باشکوهی است که از آن عمل، صنعتی و عملی باارزش‌تر برای یاران پیغمبرﷺ که هستی‌شان را در راه او از دست دادند نیست. از همه مهم‌تر در مورد مهاجرت این که در تاریخ مبدأ تاریخ اسلام، مهاجرت وضع می‌شود و نه میلاد یا مرگ و بعثت پیغمبرﷺ و نه حتی فتح مکه ـ که بزرگ‌ترین حادثه زمان پیغمبرﷺ بود، چون بت‌ها خراب شدند. اینها همه نشان می‌دهد که مهاجرت تا چه حد دقیق است. پس مهاجرت به عنوان یک زمان است و نه یک حادثه تاریخی.

شریعتی برای اثبات این مسأله به تاریخ مراجعه می‌کند که در آن، تمام تمدن‌های تاریخی که می‌شناسیم متعاقب مهاجرت به وجود آمده‌اند. اولین تمدن‌های بزرگ در بین النهرین (بابل، سومر، آکار، آشور) است که بعد از مهاجرت آرامی‌ها به این منطقه تشکیل شدند یا تمدن‌های کهن بزرگی مثل تمدن مصر، فلسطین، یهود، تمدن آسیایی که منجر به تمدن هند، ایران و غرب گردید. تمدن یونانی نیز از مهاجرت کرت‌ها ایجاد شده است. تمدن آمریکایی هم از مهاجرت است.

وی در پاسخ به علت خاصیت نوزایی و تمدن سازی و مهاجرت می‌نویسد یکی از بزرگ‌ترین علل گسترش و تحرک جهان‌بینی انسان، مهاجرت است، یعنی جهان‌بینی مهاجر هم وسیع می‌شود و هم متحرک و برعکس، کسی که بومی است و با مسکن بومی پیوند دارد جهان‌بینی‌اش راکد و تنگ است و ساختن یک تمدن از یک بینش تنگ ممکن نیست.

او در تبیین علت خلاصی اروپای قرون وسطی از تنگی و راکدی به بحث اکتشافات دریایی و مهاجرت‌های بزرگ و پاگذاردن آنان به نقاط بزرگ آسیا و آفریقا اشاره می‌کند و در بیان علت ضعف یونان به رکود و توقفش در حصارهای یونانی مآب به طوری که یونانی‌ها همه کس جز خودشان را بربر (وحشی) می‌دانستند و این بند و پیوستگی بر زمین و سرزمین خود و محصور شدن در چارچوب محدود خویش، رکود و جهان‌بینی تنگ و راکد و ساکن را به وجود آورد.[۶۳]

او در ادامه، به انواع مهاجرت اشاره می‌کند: مهاجرت متعهد به بازگشت، مهاجرت آزاد و بی‌تعهد، مهاجرت علمی، مهاجرت اقتصادی و مهاجرت روانی.

ج) ترجمه و شناخت زبان: با توجه به اصول آگاهی و علم، اصل پذیرش وجود اختلاف بین ملل، اقوام و زبان‌ها، و اصل لزوم شناخت این اختلافات، به این نتیجه می‌رسیم که برای شناخت این اختلاف‌ها و علوم بایستی به زبان تکلمی و علمی ملت و قوم مدنظر تسلط داشته باشیم. این جاست که ترجمه و شناخت زبان اهمیت خود را به ما نشان می‌دهد و این ترجمه است که باعث نشانه‌شناسی و شناخت نظام دلالات و ارتباطات بین دال و مدلول‌ها می‌گیرد؛ از این رو ابزارهای گفت وگو باید ترجمه و شناخت زبان باشد تا به نتایج مدنظر اصول پیش شرط گفت وگوی تمدنی برسیم. نهضت ترجمه به راه افتاده در دوره میانه تمدن اسلامی، نیز به وضوح این مطلب را نشان می‌دهد.

د) ظرفیت روحی (صبر و تحمل دیگران): استاد مطهری در بحث ارزش مسأله تبلیغ در سیره نبوی ﷺ به اهمیت و سنگینی مسؤولیت تبلیغ و دعوت به خدا با استناد به آیات قرآن می‌پردازد. اولین موردی که بیان می‌کند؛ درخواست‌های حضرت موسی ﷺ از خداوند در آغاز نبوت خویش است. آن حضرت پس از ابلاغ وحی در وادی مقدس، چون احساس می‌کند بار بسیار سنگین و رسالت فوق العاده مشکلی به دوش او گذاشته شده، این تقاضاها را از خدا می‌کند: «ربّ اشرح لی

صدری». «شرح صدر» به معنای «ظرفیت روحی بسیار وسیع و تحمل فوق العاده زیاد» است، یعنی خدایا بر ظرفیت روحی من بیفزا. «و یسر لی امری»، کار مرا بر من آسان گردان». پس احساس می‌کند که کار ثقیل و سنگینی است. «و احلل عقدة من لسانی» گرهی را از زبان من باز کن ظاهراً [این باز کردن گره زبان] همان است که قرآن مکرر به روی آن تأکید می‌کند که پیغمبر ابلاغش باید مبین باشد و پیام رساندنش باید روشن و آشکار و آشکار کننده و راهنمایانه باشد؛ چون بعدش می‌فرماید: «یفقهوا قولی»؛ تا سخن مرا درک بکنند».

قرآن در سوره انشراح نیز خطاب به رسول اکرمﷺ - ولی نه به صورت سؤال بلکه به صورت بیان الهی - یک کار انجام شده را ذکر می‌فرماید: «ألم نشرح لك صدرك؛ آیا ما به تو شرح صدر ندادیم». یعنی ظرفیت فراوان شرط دعوت و متعاقب آن گفت وگوست و ما این شرط را به تو داده‌ایم. «و وضعنا عنك وزرك؛ این بار سنگین را از دوش تو نهادیم». «الذی انقض ظهرك»؛ این بار آنچنان ثقیل بود که داشت پشت تو را می‌شکست.



توجه به عبارات مذکور نشان می‌دهد که لازمه هر گفت وگویی داشتن شرح صدر است، چرا که در محاوره وگفت وگو عقاید و نظرهای طرفین به یکدیگر منتقل می‌شود که وجود تعصب و جمود فکری و عدم وجود شرح صدر نه تنها باعث می‌شود که تبادل آرا و نقد فردی و در سطح وسیع‌تر تمدنی انجام نپذیرد و انسان در مسیری که برای تکاملش در نظر گرفته شده، حرکت نکند، بلکه شاید هم در مسیری درست عکس آن و در سراشیبی سقوط به روند حرکت خود ادامه دهد که این اساساً با مبانی تفکر دینی اسلام مغایر است، چرا که انسان برای رسیدن به تکامل خلق شده و این تکامل با هدایت الهی و تفکر شخصی شروع شده و موجبات گفت وگو در سطح بین فردی و سطحی وسیع‌تر از آن یعنی بین اجتماعی و تمدنی فراهم می‌آورد.

با توجه به مباحث گذشته می‌توان جدولی را به مثابه ابزار مقایسه فکری - اندیشه‌ای دکترین گفت وگوی تمدن‌ها و اندیشه اسلامی ترسیم کرد. این جدول، علاوه بر نشان دادن خلاصه‌ای از مطالب بیان شده، به بررسی میزان مطابقت آنها با یکدیگر می‌پردازد.

مبانی و پیش شرط‌های دکترین گفت و گوی تمدن‌ها	تطبیق نظریه گفت و گوی تمدن‌ها با اندیشه دینی اسلام
به رسمیت شناختن دیگری و اعتمادسازی متقابل	۱. اسلام و مسأله مشورت، ۲. اصل دعوت، ۳. اصل لزوم شناخت اختلافات
ابتنای بر برابری	۱. اسلام و مشورت، ۲. رد خودگرایی، ۳. اصل آزادی انتساب
دیالوگ عمل مبتنی بر مفاهمه	اصل دعوت
تنوع قومی ـ اجتماعی، فرهنگی و تمدنی (پلورالیسم فرهنگی) با معادلات حاصل جمع غیر صفر	اسلام و رد تعصب نژادی و پذیرش اختلاف قومی ـ زبانی
پلورالیسم فهم و تعامل اندیشه‌ها	۱. برخی آرا را با برخی به هم بزنید تا از آنها صواب متولد شود، ۲. آزادی بیان و عقیده، ۳. تولد صواب از برخورد آرا و افکار و...
رفع تضاد میان ملل و حکومت‌ها	۱. اسلام و مسأله صلح، ۲. اسلام و مسأله جهاد (شرایط جهاد) و ابتنای آن بر اصل دعوت
تحمل و مشاوره	ظرفیت روحی و سعه صدر
استلزام به عقل، نقد و اخلاق	۱. دعوت به موعظه حسنه توسط حکمت، ۲. دعوت به علم‌اندوزی و تفکر، ۳. توجه به حرف نه به گوینده
شناخت رمزگان‌ها و دانستن علم نشانه‌ها	۱. نتیجه گفت و گو، شناخت... ۲. علم پیش‌شرط گفت و گوی تمدنی، ۳. ترجمه و شناخت زبان، ۴. پیروی از دانش، ۵. عدم تقلید
توجه زیاد به گفت و گو	۱. کلام معجزه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، ۲. «بیان» نعمت الهی، ۳. اصل دعوت

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدجواد فریدزاده، نگاهی اجمالی به بعضی از وجوه فلسفی مسئله دیالوگ چیستی گفت و گوی تمدن‌ها، (تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷)، ص ۷.



۲. همان، ص ۵۰۹.

۳. در این تحقیق مقاله در برخی موارد به تاریخ تمدن اسلامی اشاره شده که منظور تمدن اسلامی در دوره میانه است.

۴. همان، ص ۵۰۶.

۵. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲)، ص ۷.

6. Dialogale

۷. جهانگیر معینی علمداری، موانع نشانه‌شناختی گفت و گوی تمدن‌ها، (تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰).

R. Lanc Kaufmann, The Other in Question in the Tullio Maranho (edited), The Interpretation of Dialouge: The University of Chicago Press, 1990, P. 162).

8. Dialogical Understanding.

۹. جهانگیر معینی علمداری، پیشین، ص ۱۵۴ ـ ۱۵۵.

10. Heteroglassia.

۱۱. جهانگیر معینی علمداری، پیشین.

۱۲. دقیقاً آنچه در نشانه‌شناسی و تاوی متن به کار می‌رود، مدنظر است.

۱۳. محمدرضا دهشیری، «پیش شرط‌های گفت و گوی تمدن‌ها»، چیستی گفت و گوی تمدن‌ها، (تهران: سازمان مدارک انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷)، ص ۱۵۱ـ ۱۶۳.

۱۴. سید احمد موثقی، جنبش‌های اسلامی معاصر، (تهران: سمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۱.

۱۵. محمد محمدی ری شهری، گفت و گوی تمدن‌ها در قرآن و سنت، محمدعلی سلطانی، (قم: دارالحدیث، ۱۳۷۹)، ص ۱۴ـ ۱۵.

۱۶. شوری (۴۲) آیهٔ ۵۱.

۱۷. سید محمدباقر حجتی، تاریخ علوم قرآن، (تهران: انتشارات امیرکبیر)، ص ۲۷.

۱۸. ر.ک: در خصوص بحث اعجاز قرآن به آیات قرآن، نظیر اسراء (۱۷) آیه ۸۸، بقره (۲) آیهٔ ۲۳ ـ ۲۲، یونس (۱۰) آیهٔ ۳۸، هود (۱۱) آیهٔ ۱۴ ـ ۱۳) و کتب کلامی ـ فلسفی.

۱۹. مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، (تهران: صدرا، ۱۳۷۶)، ص ۱۲.

۲۰. الرحمن (۵۵) آیهٔ ۱ ـ ۲.

۲۱. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۱۳.

۲۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳) ج ۲۳، ص ۹۶.

۲۳. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۱۶.

۲۴. سید محمد حسینی طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷)، ج ۱۹، ص ۱۵۷ ـ ۱۵۸.

۲۵. مدثر (۷۴) آیهٔ ۱ ـ ۳.

۲۶. شوری (۴۲) آیهٔ ۱۵.

۲۷. فصلت (۴۱) آیهٔ ۳۳.

۲۸. یوسف (۱۲) آیهٔ ۱۰۸.

۲۹. استاد مرتضی مطهری در بحث ارزش مسأله تبلیغ در کتاب سیری در سیره نبوی، ص ۱۸۸ ـ ۱۷۹ بـه ایـن امـر پرداخته‌اند.

۳۰. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۱۸۸ ـ ۱۸۹.

۳۱. نحل (۱۶) آیهٔ ۲۵.

۳۲. ناصر مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱۱، ص ۴۵۵.

۳۳. همان، ص ۴۵۶.

۳۴. محمدصالح الظالمی، فقه سیاسی در اسلام، ترجمه رضا رجب‌زاده، (تهران: پیام آزادی، ۱۳۵۹)، ص ۱۲۷.

۳۵. محمدصالح الظالمی، پیشین، ص ۱۲۸.

۳۶. نوح (۷۱) آیهٔ ۸ ـ ۹.

۳۷. طه (۲۰) آیهٔ ۴۳ ـ ۴۴.

۳۸. همان، آیهٔ ۴۷.

۳۹. همان، آیه ۴۸.

۴۰. محمدصالح الظالمی، پیشین، ص ۱۲۸ ـ ۱۲۹.

۴۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار لدرر اخبار الائمه الاطهار، (بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲ق)، ج ۷۵، ص ۱۰۵.

۴۲. همان.

۴۳. عبدالواحد آمدی التمیمی، غرر الحکم و درر الکلم، (تهران: جامعه تهران، ۱۳۶۰)، حدیث ۱۲۰۸.

۴۴. عبدالواحد آمدی التمیمی، پیشین، حدیث ۶۸۳۳

۴۵. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۷۳.

۴۶. حجرات (۴۹) آیهٔ ۱۳.

۴۷. اعراف (۷) آیه ۱۷۲.

۴۸. غلامرضا فدایی عراقی، چیستی گفت و گوی تمدن‌ها، (تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی)، ۱۳۷۷)، صص ۵۱۰ـ۵۱۳.



۴۹. بقره (۲) آیهٔ

۵۰. اسراء (۱۷) آیهٔ ۳۶ـ۳۷.

۵۱. دهر (۷۶) آیهٔ ۳.

۵۲. حجرات (۴۹) آیهٔ ۶۳

۵۳. همان، آیه ۱۳.

۵۴. روم (۳۰) آیهٔ ۳ و ۲۳.

۵۵.اعراف (۷) آیهٔ ۱۱۸.

۵۶. حجرات (۴۹) آیهٔ ۱۳.

۵۷. همان، آیهٔ ۱۰.

۵۸. نهج‌البلاغه، نامه ۵۳.

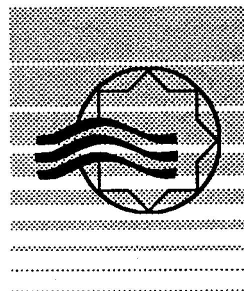
۵۹. قصص (۲۸) آیهٔ ۲۸ـ۵۶.

۶۰. زمر (۳۹) آیهٔ ۱۷ـ۱۸.

۶۱. عبدالواحد آمدی التمیمی، پیشین، حدیث ۱۰۱۸۹.

۶۲. همان، حدیث ۵۰۴۸.

۶۳. علی شریعتی، فرهنگ و تمدن و تزهای مختلف در فلسفه تاریخ تمدن‌ها، (تهران: بی‌نا)، ص ۲۰ـ۲۳.



میراث سیاسی مسلمانان(۴)

کتاب‌شناسی میراث سیاسی سده‌های پنجم، ششم و هفتم هجری

دکتر نصر محمد عارف*
ترجمه: مهران اسماعیلی**

فی مصادر التراث السیاسی الاسلامی اثر نصر محمد عارف یکی از مطالعات ارزشمندی است که در حوزه میراث سیاسی اسلام تالیف شده است. ایشان در بخش اول کتاب، طی سه فصل به نقد روش شناختی مطالعات سیاسی معاصر و در بخش دوم آن به کتاب‌شناسی میراث سیاسی در اسلام پرداخته است. در شماره پیشین میراث سیاسی در چهار سده نخستین معرفی گردید. آنچه اکنون پیش روی شماست، ادامه همین کتابشناسی در سده‌های پنجم، ششم و هفتم هجری است که طی آن ۵۵ مؤلف و ۶۴ اثر معرفی شده‌اند.

این اثر در ۱۹۹۴م از سوی «المعهد العالمی للفکر الاسلامی» منتشر شده و جایزه کتاب سال مصر را کسب کرده است.

[مطابق روال قبل در آغاز صاحب اثر معرفی شده، پس از آن تألیف یا تألیفات وی آمده است.]

محمد قزاز (۳۴۲ـ۴۱۲ هـ./۹۵۳ـ۱۰۲۱ م) [مؤلف شماره ۵۱]

محمد بن جعفر بن احمد تمیمی قیروانی معروف به قزاز، ادیب، نحوی، لغت‌شناس، آشنا به بیان، شاعر، متولد و متوفای قیروان و در خدمت عزیز عبیدی امیر مصر، مورد احترام شاهان، دانشمندان و مردم بود.[1]

---

* محقق مصری و دارای دکترای علوم سیاسی از دانشگاه قاهره.
** دانش آموختهٔ حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد تاریخ اسلام.

۸۰. ادب السلطان[۲]

حسین مغربی (۳۷۰ـ۴۱۸ هـ./۹۸۰ـ۱۰۲۷ م) [مؤلف شماره ۵۲]

حسین بن علی بن حسین بن علی بن محمد بن یوسف بن نحر بن بهرام، معروف به وزیر مغربی یا ابن مغربی، ادیب، نثر نویس، شاعر، آشنا با علوم متعدد، وزیر و متوفای میافارقین و مدفون در کوفه.[۳]

۸۱. السیاسة[۴]

کتاب مذکور به آل بویه در بغداد هدیه شده و شامل سه بخش است. در بخش اول از تدابیری که شاه باید در ارتباط با خودش اخذ کند بحث شده و از عدالت، احسان، نظم در کارها، اطاعت از دستورهای الهی و آراستگی به فضایل نفسانی به عنوان ارزش‌های شایسته سلطان یاد شده است؛ در بخش دوم، تدبیر و رفتار او با خواص به ویژه اموری که به طور مستقیم با رعیت در ارتباط است آمده است؛ در بخش سوم روابط سلطان با مردم شامل خوش رفتاری با مردم، آشنایی با طبقات مردم و بزرگداشت برگزیدگان آنها و مبارزه با رشوه‌خواری که مبنای ظلم و فساد می‌باشد بیان گردیده است.

محمد اسکافی (متوفای ۴۲۰ هـ./۱۰۲۹ م) [مؤلف شماره ۵۳]

محمد بن عبدالله معروف به خطیب اسکافی، ادیب، کاتب، شاعر، لغت‌شناس و از اهالی اصفهان.[۵]

۸۲. لطف التدبیر فی سیاسة الملك[۶]

احمد بن مسکویه (متوفای ۴۲۱ هـ./۱۰۳۰ م) [مؤلف شماره ۵۴]

احمد بن محمد بن یعقوب، ملقب به مسکویه و خازن، اصالتاً از اهالی ری بود، در اصفهان می‌زیست، ابوعلی، فیلسوف، مورخ، ادیب.[۷]

۸۳. رسالة فی ماهیة العدل[۸]

یحیی الناطق بالحق (متوفای ۴۲۴ هـ./۱۰۳۳ م) [مؤلف شماره ۵۵]

یحیی بن حسین بن محمد بن هارون بن حسین بن محمد بن هارون بطخانی هاشمی، حسنی، فقیه، اصولی، متکلم، از ائمه زیدیه، پس از وفات برادرش احمد بن حسین زیدیان با او بیعت کردند. اصلاح مذهب الهادی یحیی بن حسین را دنبال کرد.[۹]

۸۴. الدعامه فی تثبیت الامامة[۱۰]

ابن سینا (۳۷۰ـ۴۲۸ هـ./۹۸۰ـ۱۰۳۷ م) [مؤلف شماره ۵۶]

حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا، بلخی، بخاری، ملقب به شیخ‌الرئیس، فیلسوف، پزشک، شاعر، آشنا با بسیاری از علوم. در خرمیش از روستاهای بخارا به دنیا آمد و در همدان از دنیا رفت.[۱۱]



۸۵. رسالة فی السیاسة[۱۲]

ابن سینا رساله خود را با سنت اختلاف انسان‌ها به عنوان عامل بقای آنها آغاز می‌کند و سپس با توجه به نیاز فطری و اجتماعی انسان بر نیاز جوامع به نظام سیاسی تأکید می‌کند به ویژه آن که جز تدبیر و حکومت جامعه را سامان نمی‌بخشد. او زیربنای اصلاح را عقل می‌داند. وی زیربنای دیگری نیز به نام ضرورت وجود غیر برای وجود من دارد، چرا که آسیب‌شناسی برای اصلاح ضرورت دارد. ابن سینا اصناف و گروه‌های مختلف جامعه را مورد بررسی قرار می‌دهد. از مطالعه اثر او چنین برمی‌آید که او سیاست را، هرگونه اصلاح و در هر سطحی از جامعه، در نظر گرفته است.

عبدالملک ثعالبی (۳۵۰-۴۲۹ هـ./۹۶۱-۱۰۳۸ م) [مؤلف شماره ۵۷]

عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالبی، متولد نیشابور، ادیب، نثرنویس، سراینده، لغوی، اخباری، بیانی.[۱۳]

۸۶. تحفة الوزراء[۱۴]

در پنج بخش تنظیم شده است. در بخش اول، به مفهوم لغوی و قرآنی وزارت و تاریخ و منشأ آن در ملل دیگر چون هند و غیر آن، ویژگی‌های وزیر صالح و ضرورت اکتفا به یک وزیر می‌پردازد؛ در بخش دوم، فضایل و منافع وزارت؛ در بخش سوم، آداب، شرایط و لوازم وزارت و رابطه وزیر و پادشاه مورد بحث قرار گرفته است؛ در بخش چهارم، انواع وزارت و تعریف هر یک، تقسیم وزارت به وزارت مطلق و وزارت مقید، شرایط و ویژگی‌ها و وظایف وزیر مطلق و تطبیق میان این دو گونه از وزارت، مفهوم و ضرورت شورا و تعیین مشاور آمده است؛ فصل پنجم کتاب درباره لیاقت وزرای پیشین و تاریخ برخی از آنهاست.

۸۷. آداب الملوك[۱۵]

ابونعیم اصفهانی (۳۳۶-۴۳۰ هـ./۹۴۸-۱۰۳۸ م) [مؤلف شماره ۵۸]

احمد بن عبدالله بن احمد بن اسحاق بن موسی بن مهران اصفهانی، شافعی، محدث، مورخ، صوفی، متوفای اصفهان.[۱۶]

۸۸. کتاب الامامة و الرد علی الرافضه[۱۷]

عبدالمجید أخشیدی (زنده در ۴۳۵ هـ./۱۰۴۴ م) [مؤلف شماره ۵۹]

عبدالمجید بن یونس بن کافور، اخشیدی، برهانی، مصری، حنفی.[۱۸]

۸۹. المحبوك بالطریق المسلوك فیما یصنع الملوك[۱۹]

محمد بن علی بن طیب بصری (متوفای ۴۳۶ هـ./۱۰۴۴ م) [مؤلف شماره ۶۰]

متکلّم، اصولی، ساکن در بغداد و مشغول به تدریس در آن‌جا تا زمان وفاتش.[۲۰]

۹۰. کتاب الامامة[۲۱]

علی المرتضی (۳۳۵-۴۳۶ هـ./۹۶۶-۱۰۴۴ م) [مؤلف شماره ۶۱]

علی بن حسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن موسی کاظم بن جعفر بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین بن علی بن ابی‌طالب (رضی الله عنهم)، معروف به شریف مرتضی، متکلم، فقیه، اصولی، مفسر، ادیب، نحوی، لغوی.[۲۲]

۹۱. مسألة فی العمل مع السلطان[۲۳]

سید مرتضی در این کتاب، همکاری با والیان ظالم و فریبکار و مشروعیت مشارکت در نهادها و همراهی با آنان را مورد بررسی قرار می‌دهد. او پس از آن که با حسین مغربی مؤلف کتاب السیاسه این موضوع را مورد بحث و بررسی قرار داد به نوشتن کتابش همت گماشت.



حسن بن علی اهوازی (۳۶۲-۴۴۶ هـ./۹۷۳-۱۰۷۴ م) [مؤلف شماره ۶۲]

حسن بن علی بن ابراهیم بن یزداد بن هرمز اهوازی، ابوعلی، محدث، متکلم، متولد اهواز در ۳۹۱ به دمشق آمد و در آنجا ساکن شد، پیرو مذهب سالمی بود به ظاهر اکتفا می‌کرد و به احادیث ضعیفی که ترجیح می‌داد استناد می‌کرد.[۲۴]

۹۲. الفوائد و القلائد: فوائد السلوك فیما یحتاج الیه الملوك

آن را در هشت بخش تنظیم کرد و در پایان گفت: «چهار چیز از چهار چیز بی‌نیاز نخواهند بود: رعیت از سیاست، نیروی نظامی از فرمانده، اظهار نظر از مشورت و تصمیم‌گیری از استخاره».[۲۵]

ابوالعلاء معرّی (۳۶۳-۴۴۹ هـ./۹۷۳-۱۰۵۷ م) [مؤلف شماره ۶۳]

احمد بن عبدالله بن سلیمان بن محمد بن سلیمان معرّی، شاعر، حکیم، ادیب، لغوی، نحوی.[۲۶]

۹۳. السجع السلطانی فی مخاطبات الملوك

شامل اداره و تدبیرات مرتبط با سربازان، والیان و وزراست و در هشتاد بند تنظیم شده است.[۲۷]

ابوالحسن ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ هـ./۹۷۵-۱۰۵۸ م) [مؤلف شماره ۶۴]

علی بن محمد بن حبیب بصری معروف به ماوردی، ابوالحسن، فقیه شافعی، اصولی، مفسر، ادیب، سیاسی، مدرّس در بغداد و بصره و قاضی در سرزمین‌های متعدد، نزد آل بویه موقعیت خوبی به دست آورد و در بغداد از دنیا رفت.[۲۸]

۹۴. احکام السلطانیه[۲۹]

او در این کتاب موضوعات اساسی را که معمولاً مسلمانان در علم سیاست بدان می‌پردازند مورد بررسی قرار داده است. امامت، شرایط و نحوه انعقاد آن، وزارت، انواع و مقررات آن و افرادی که شایستگی وزارت دارند، امارت به ویژه امارت جهاد، ولایت از جمله والی قضا و والی مظالم و پست نقابت، ابعاد اقتصادی فیء، غنیمت، جزیه و خراج، حکم جنایت واحکام حسبه از موضوعاتی است که

در این کتاب بدان پرداخته شده است.

۹۵. قوانین الوزاره و سیاسة الملك[۳۰]

این کتاب درباره جایگاه و اهمیت وزیر در نظام سیاسی است، از این رو در آن به مباحثی چون اصول وزارت از جمله التزام به دین، درست کرداری، استقامت، عدالت، انصاف، احسان در همه امور: در گفتار وکردار و شایسته سالاری، وفا به عهد و جدیّت، حق مداری و صداقت و مفهوم و منشأ وگونه‌های وزارت از جمله وزارت تنفیذی و وزارت تفویضی می‌پردازد. او در بخش‌های بعدی تفاوت میان دو نوع وزارت، ویژگی‌ها، وظایف و اعمالی که هر یک از این دو به عهده دارند را مورد بررسی قرار می‌دهد و با ارائه مجموعه‌ای از ارزش‌هایی که نقش وزیران را فعّال‌تر می‌کند از جمله شورا، احسان، پایداری، عدالت، ظلم‌گریزی و دوری از نفاق و چاپلوسی بحث خود را به پایان می‌برد.

۹۶. نصیحة الملوك[۳۱]

ماوردی این کتاب را با پند و اهمیت آن برای سلطان و ضرورت نصیحت پادشاهان به ویژه از سوی علما آغاز می‌کند. او سپس به فضایل تمایز دهنده انسان از سایر موجودات، ویژگی‌هایی که پادشاهان را لایق پادشاهی می‌گرداند، اموری که پادشاهی را صدمه‌پذیر می‌کند، نقش امارت و سیاست به عنوان ابزار اصلاح و مسأله ولایت عهدی که در میان همه ملل وجود دارد می‌پردازد و آن گاه سیاست را به چهار نوع تقسیم می‌کند: سیاست نفس با علم‌طلبی و همنشینی با علما، سیاست خاصه با تعلیم اجرای اوامر الهی، سیاست عوام با ضرورت اجرای عدالت و بهبود وضعیت مردم و باز نگاه داشتن درب‌ها به روی ایشان و سیاست مال با تدبیر منابع درآمد و هزینه‌ها محقق می‌شود.

۹۷. تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق المَلِك و سیاسة المُلك[۳۲]

کتاب مورد نظر به دو موضوع اصلی می‌پردازد: بحث نخست آن مباحث نظری اخلاقی است که از فطرت بشری و خواست ارادی منشأ می‌گیرد و خود آن نیز از علل دیگری چون عقل، عقیده و هوس ناشی می‌شود. در بحث دوم که موضوع آن سلطنت است به اصول سلطنت، نحوه شکل‌گیری و چگونگی انتخاب یاران و نحوه نظارت بر آنان می‌پردازد. در ادامه ماوردی علل تباهی حکومت را در دو دسته الهی و بشری ملاحظه می‌کند و در عوامل بشری از کوتاهی یاران، مشورت نکردن و عدم دست‌یابی به تصمیم مناسب و اقدامات خصم سخن می‌گوید.

۹۸. الحسبة[۳۳]

ابن حزم اندلسی (۳۸۴ـ۴۵۶ هـ./۹۹۴ـ۱۰۴۶ م) [مؤلف شماره ۶۵]

علی بن احمد بن سعید بن حزم فاسی، اندلسی، قرطبی، یزیدی، فقیه، ادیب، اصولی، محدث، حافظ، متکلم، آشنا به تاریخ، انساب، نحو، لغت، شعر، پزشکی، منطق و فلسفه. به بسیاری از علما

انتقاد کرد. در نتیجه علما در گمراه خواندن او همرأی شدند و سیاست‌مداران را از او برحذر داشتند. آن‌گاه تبعید شد و تحت پیگرد قرار گرفت به همین دلیل به صحرای لیلة در اندلس رفت و در همانجا درگذشت.[۳۴]

۹۹. کتاب السیاسة[۳۵]

این کتاب علی‌رغم اهمیت آن و نقشی که در تألیف منابع سیاسی در مغرب اسلامی و تأثیر آن بر منابع بعدی داشته هنوز مفقود است. دکتر ابراهیم کنانی سعی کرده نقل قول‌های او را از کتاب «شهب اللامعة» اثر ابن رضوان و «بدائع السلک» اثر ابن ازرق جمع‌آوری کند، هرچند این نقل قول‌ها نمی‌تواند چکیده یا نمایه‌ای از متن کتاب باشد، چون هر کس بنا به سلیقه خود از هر کتاب مطلبی نقل می‌کند.



از مهم‌ترین موضوع‌هایی که متأخران از او نقل کرده‌اند می‌توان به نیاز به خلافت و حکمت و وظیفه این نهاد، وظایف امام، وزارت، شورا و ضرورت آن، تشویق به آبادانی و نقش امام در این امر، کارگزاران زکات، نامه‌رسانان، مستوفیان خراج و متولیان حسبة و پلیس و زندان اشاره کرد.

ابویعلی فراء (۳۸۰ـ۴۵۸ هـ./۹۹۰ـ۱۰۶۶ م) [مؤلف شماره ۶۶]

محمد بن حسین بن محمد بن خلف فراء بغدادی حنبلی، محدث، فقیه، اصولی، از بسیاری روایت شنیده و روایت را برای دیگران نقل کرده، مفتی و مدرس حدیث، متولی قضا در بغداد و متوفی در آن‌جا.[۳۶]

۱۰۰. احکام السلطانیه[۳۷]

این اثر نسخه‌ای شبیه احکام السلطانیه ماوردی است. این دو در یک دوره می‌زیستند، امّا ماوردی شافعی بود و ابویعلی حنبلی مذهب، استاد محمد حامد فقی هم دو کتاب را با هم منتشر کرد و در پاورقی تفاوت‌های آن را بررسی کرد. هنوز مطالعه عمیق و آکادمیکی درباره ارتباط این کتاب با کتاب ماوردی صورت نگرفته تا روشن کند که آیا اقتباسی در کار بوده یا شاگردان ابویعلی آن را به او نسبت داده‌اند و یا یکسانی‌هایی از جمله منابع معرفتی، روش و واقعیت‌های سیاسی هر دوی آنها را به نتایج مشابهی رسانیده است. به هر حال این مسأله نیاز به بررسی گسترده‌ای دارد.

۱۰۱. الامامة[۳۸]

امام الحرمین جوینی (۴۱۹ـ۴۷۸ هـ./۱۰۲۸ـ۱۰۸۵ م) [مؤلف شماره ۶۷]

عبدالملک بن عبدالله بن یوسف بن محمد جوینی، منسوب به جوین از روستاهای نیشابور، شافعی، اشعری، معروف به امام الحرمین، ابوالمعالی، فقیه، اصولی، متکلم، مفسر و ادیب.[۳۹]

۱۰۲. غیاث الامم فی التیاث الظلم[۴۰]

او کتاب خود را که در سه رکن تنظیم شده بود به خواجه نظام‌الملک وزیر آلب‌ارسلان و ملک شاه

سلجوقی اهدا کرد. در رکن اول، مباحثی چون وجوب نصب امام و حکم این مسأله، پاسخ به کسانی که در این بحث به وجوب نصب امام باور ندارند، دلایل تعیین امام و وجوب رهبری، امامت به نص، اهل حل و عقد و انتخاب کنندگان (اهل اختیار) و تعدادشان، صفات امام، نحوه برکنار کردن امام و دلایل این امر، امامت مفضول با وجود فاضل و امتناع وجود دو امام در یک دوره، مطرح شده است؛ در رکن دوم، بروز کاستی‌ها در صفات معتبر امامت و در رکن سوم، وجود مجتهدان در هر دوره و نتایج تهی بودن زمان از آنان بررسی شده است.

نظام‌الملک طوسی (۴۰۸ـ۴۸۵ هـ./۱۰۱۸ـ۱۰۹۲ م) [مؤلف شماره ۶۸]

حسن بن علی بن اسحاق، طوسی، نظام‌الملک، متولد توقان از روستاهای طوس، مؤسس مدارس متعدد در نقاط گوناگون، نامش بر این مدارس که غزالی در آن تدریس می‌کرد اطلاق شده است، متولی وزارت برای ملک‌شاه سلجوقی؛ سازماندهی اداری دولت سلجوقیان به عهده او بود.[۴۱]

۱۰۳. سیاست‌نامه[۴۲]

پس از آن که سلطان سلجوقی از دانشمندان درخواست تدوین کتابی در زمینه سیاست را مطرح کرد رقابتی در این امر میان دانشمندان درگرفت و این کتاب از همان کتاب‌هایی است که وی به درخواست شاه نوشت. این اثر در پنجاه فصل تنظیم شده که به تمامی مسائل سیاست در آن پرداخته شده است؛ از جمله مفهوم عدالت، ضرورت اجرای عدالت، به کارگیری رویه صحیح برای کنترل وزیران، کارمندان، کاتبان، قاضیان، مأموران جمع‌آوری مالیات و رسیدگی به کار آنها، همچنین امور مرتبط با خبر، برید (پست امروزی) مراقبت و ایجاد امنیت راه‌ها، سامان‌دهی به نیروی نظامی، برقراری مجالس عمومی و خصوصی، بررسی اوضاع رعیت، گرفتن داد مظلومان، انجام امورات آنان و انصاف داشتن با آنان و... .

محمد حمیدی (۴۲۰ـ۴۸۸ هـ./۱۰۲۹ـ۱۰۹۵ م) [مؤلف شماره ۶۹]

محمد بن فتوح بن عبدالله بن فتوح، حمیدی، اندلسی، محدث، حافظ، اصولی، مورخ، ادیب، آشنا به زبان عربی، اصلش از قرطبه بود، امّا در یکی از جزایر ایبری به نام میورقه (میورکا) به دنیا آمد، شاگرد ابن حزم ظاهری و پیرو مذهب او بود، در افریقیه (تونس امروزی)، مکه، مصر، شام و عراق دانش فرا گرفت و در بغداد سکنا گزید.[۴۳]

۱۰۴. الذهب المسبوك فی وعظ الملوك[۴۴]

مؤلف از منظری روانی به پدیده سیاست پرداخته است به گونه‌ای که بر ابعاد ایمان حاکم و اطرافیان او متمرکز می‌شود و از این مسیر اصلاح نظام سیاسی را دنبال می‌کند. بر این اساس، او در آغاز بر نقش علما در نصیحت حاکم تأکید فراوان دارد. آن گاه به مسائلی چون عدالت، عمارت، شورا، نظام دادن به درآمدهای حکومتی و هزینه‌های آن نفریفتن مردم می‌پردازد. او در جای دیگری روند فساد سیاسی

(ص ۱۹۴) را با ارتباط فساد حاکم و انتقال آن به نخبگان سیاسی و از آن‌جا به توده مردم ردیابی می‌کند. کارگزاران ظالم، ضرورت برکناری آنها، حاجبان و خطر آنها به مردم و قرار گرفتن همراهان حاکم به عنوان موانع انجام اصلاحات از مسائل دیگری است که او بدان‌ها پرداخته است.

حسن مرادی (زنده در ۴۸۷ هـ./۱۰۹۴ م) [مؤلف شماره ۷۰]

محمد بن حسن حَضْرَمی، معروف به مرادی، فقیه، متکلم، بیانی، به آندلس رفت و علومی را فرا گرفت و در ۴۷۸ وارد قرطبه شد. آن گاه در بیابان افریقیه متولی قضاوت گردید.[۴۵]

۱۰۵. کتاب السیاسة / الاشارة فی تدبیر الامارة[۴۶]



کتاب مزبور که طرحی سیاسی برای تشکیل دولت می‌باشد به ابوبکر بن عمر از امرای مرابطین تقدیم شد. در آن دوره هنوز مرابطین مغرب را تصرف نکرده بودند و در صحرا سکونت داشتند. اهمیت علم، تشویق به علم‌آموزی و شناخت، اهمیت مشورت گرفتن، صفات مشاور، سطوح مختلف سیاست از جمله سیاست کردن خود، سیاست کردن یاران، کاتبان و حاجبان، انواع پادشاهی و سیرت هر یک، گونه‌های مردم و ... از مباحث مطرح شده در این کتاب است.

... بن ... علی بن عبدالعزیز بن حاجب النعمان (اواخر سده پنجم هجری/ یازدهم میلادی) [مؤلف شماره ۷۱]

او ناشناخته است و درباره کتابش هم مجهول المؤلف گفته‌اند، امّا در کتابش یک بار از جد پدری‌اش ابوالحسین عبدالعزیز بن حاجب نعمان و بار دیگر از جدّ خودش ابوالحسن علی بن عبدالعزیز بن حاجب نعمان نام می‌برد. جد پدری‌اش در ۳۵۱ هـ./۹۶۲ م و جد خودش در ۴۲۳ هـ./۱۰۳۲ میلادی از دنیا رفته‌اند.

۱۰۶. علم الوزارة[۴۷]

سامان‌دهی و شناخت امور والیان و وزرا، ضمانت‌های شاه و شرایط دیوانی در این اثر مورد بررسی ۲قرار گرفته است.

ابو حامد غزالی (۴۵۰ـ۵۰۵ هـ./۱۰۵۸ـ۱۱۱۱ م) [مؤلف شماره ۷۲]

محمد بن محمد بن محمد بن احمد، طوسی، شافعی، معروف به غزالی، حجة الاسلام، حکیم، متکلّم، فقیه، اصولی، صوفی، آشنا به علوم گوناگون، متولد طابران از روستاهای طوس در خراسان، به دنبال فقه بود، پس از چندی به نیشابور و نزد امام الحرمین جوینی رفت و از ملازمان او گردید، سپس در مجلس خواجه نظام‌الملک حضور یافت و خواجه او را پسندید و برای تدریس به نظامیه بغداد دعوتش کرد، پس از آن به عبادت و سیاحت رو آورد، از این رو به حجاز، دمشق و اسکندریه مسافرت کرد و پس از آن به طوس بازگشت.[۴۸]

۱۰۷. التبر المسبوك فی نصیحة الملوك[۴۹]

کتابی است که غزالی به فارسی برای سلطان محمد فرزند ملکشاه سلجوقی نوشت و پس از آن به ترکی و عربی ترجمه شد. غزالی در آغاز بر آن است تا اموری چون اقرار به نعمت الهی و ادای حق آن، تعریف ایمان، یادآوری مخلوق بودن سلطان و خلق جهان از سوی خداوند و... را در اذهانِ دریافت کننده تثبیت کند. آن گاه او از عدالت و انصاف ـ که آن را در ده اصل تقسیم کرده ـ شورا و لزوم پذیرش سخنان شورا و درخواست نتایج آن، مسؤولیت حاکم در برابر مردم، طفره نرفتن از امور مردم به دلیل ناآشنا بودن با رفتار آنها، نپرداختن به امور شهوانی، و تلاش برای تأمین رضایت مردم از راه‌های شرعی و نه غیر از آن، لزوم ایمان به جهان پس از مرگ و نقش چنین باوری در بهبود رفتار حاکم وگرایش او به عدالت، انصاف و بهبود وضعیت رعیت سخن می‌گوید و آن را با گفتاری از وزرا، کاتبان و ناظران دادرسی و نحوه برخورد و اداره آنها به پایان می‌برد.

۱۰۸. سر العالمین و کشف ما فی الدارین[۵۰]

غزالی در مقدمه این کتاب (ص ۴) می‌گوید: در نوبت دوم و پس از بازگشت من از سفر، نخستین کسی که این کتاب را پسندید و آن را به صورت مخفی در مدرسه نظامیه بغداد فرا گرفت مردی از مغرب بود به نام محمد بن تومرت،* غزالی در این کتاب در آغاز به موضوعی پرداخته که پس از او ابن خلدون به گونه‌ایِ عمیق‌تر و با جزئیات بیشتری بدان پرداخته است. از نظر غزالی دست‌یابی به قدرت و تشکیل عصبیتِ پشتیبان، با شکل‌گیری شاگردان و مریدان و جلب اطمینان آنان آغاز می‌شود و با طرح واقعیت خارجی و نقد آن ادامه می‌یابد. استاد باید طی فرآیندی مبتنی بر عوامل روانی آنان را قانع کند که تغییر باید صورت گیرد. او در این زمینه با هر دسته از یاران خود باید مشی خاصی را دنبال کند و چنانچه به قدرت دست یافت آبادانی، عدالت و صنعت را باید دنبال کند. غزالی پس از این مسأله به نحوه اداره مملکت، وزراء، والیان (نخبه) نظامیان، نانوا، قصاب و حرفه‌های مورد نیاز مردم می‌پردازد. نحوه تمایل دل‌های مردم به اطاعت از حاکم از طریق تهذیب نفس، تقوا و عبادتِ حاکم، تهذیب نفس مردم، آموزش نحوه برخورد با دیگر مردمان و حیوانات و نباتات از موضوعات دیگر مورد توجه غزالی در این کتاب است. نکته‌ای که نباید به آن بی‌توجه باشیم آن است که چرا این کتاب علی‌رغم آن‌که تأثیر فراوانی در تأسیس دولتی در مغرب عربی داشته به اندازه التبر المسبوك مورد توجه قرار نگرفته است؟

۱۰۹. فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریّه[۵۱]

این کتاب به خلیفه عباسی المستظهر بالله هدیه گردید. امامت و نقد دیدگاه‌های مخالفان، جوانب

---

*. مؤسس دولت الموحدون در مغرب دور.

امامت و وظایف آن از موضوعات مورد بحث در این کتاب است.

احمد بن صفی میمونی (متوفای ۵۰۵ هـ./۱۱۱۱ م) [مؤلف شماره ۷۳][۵۲]

۱۱۰. التبر المسبوك فی صفات الملوك

این اثر برای ملک اشرف، عمر بن یوسف رسولی تدوین شده است.[۵۳]

محمد بن لبانه (متوفای ۵۰۷ هـ./۱۱۱۳ م) [مؤلف شماره ۷۴]

محمد بن عیسی بن محمد لخمی، دانی، اندلسی، مشهور به ابن لبانه، ادیب، شاعر، اخباری، در جزیره میورقه [از جزایر ایبری] از دنیا رفت.[۵۴]

۱۱۱. نظم السلوك فی آداب الملوك



شامل یک مقدمه و پنج باب.[۵۵]

طرطوشی (۴۵۱ـ ۵۲۰ هـ./۱۰۵۹ـ۱۱۲۶ م) [مؤلف شماره ۷۵]

محمد بن ولید بن محمد بن خلف بن سلیمان، فهری، مالکی، معروف به طرطوشی یا ابن رندقه، فقیه، اصولی، مفسر و محدث، در طرطوشه اندلس به دنیا آمد و رشد یافت، سپس به بغداد و بصره سفر کرد و مدتی در شام و بیت‌المقدس منزل گرفت و در اسکندریه از دنیا رفت.[۵۶]

۱۱۲. سراج الملوك[۵۷]

سراج الملوک به ابی عبدالله محمد اموی تقدیم شد. مؤلف طی شصت و چهار باب به اموری چون جایگاه علما و صالحان نزد امرا و پادشاهان، ضرورت وجود حاکم، منافع و مضرات وجود حاکم، اصولی که حاکم در برخورد خود با رعیت باید دنبال کند، اصول شرعی در اداره دولت و مملکت، علل زوال و فروپاشی دولت‌ها، عوامل استمرار و بقای دولت‌ها، اهمیت علم، عقل، ارزش‌های اخلاقی، عدالت و شورا به عنوان مبانی اصلاح دولت و استمرار آن، نهادهای سیاسی از جمله والیان و قضات و نقش آنها در تأمین عدالت، وزیران، سران نظامی، مأموران خراج و بیت‌المال و دیوان‌های دولتی دیگر، منش کارگزاران و لزوم آشنایی آنها با احکام اهل ذمه، شرایط کارگزاران و مناصبی که باید قبول کنند، پرهیز از هدیه و رشوه و آسیب‌هایی چون ظلم، نمامی و سخن‌چینی می‌پردازد.

ابوالحسن علی بن محمد اهوازی حنفی (زنده در ۵۴۲ هـ./۱۱۴۷ م) [مؤلف شماره ۷۶][۵۸]

۱۱۳. التبر المنسبك فی تدبیر الملك / تهذیب الرئاسه و ترتیب السیاسة[۵۹]

این کتاب که در هفت فصل تنظیم شده به اموری چون مفهوم عقل، عقل مبنای تکلیف، لزوم مشورت و عدالت، آنچه والیان باید انجام دهند یا ترک کنند، لزوم توجه به نقش حاجبان و ارتباط حاکم با رعیت، ضرورت توجه به بازسازی پل‌ها و کشاورزی و بازدید از مردم به ویژه در زمان قحطی پرداخته است.

عدنان العین زربی (متوفای ۵۴۸ هـ./۱۱۵۳ م) [مؤلف شماره ۷۷]

عدنان بن مصر بن منصور العین، زربی، پزشک، حکیم، نجومی، از اهالی عین زربه در ترکیه [امروزی] مدتی در بغداد ماند و به پزشکی و حکمت و به ویژه نجوم مشغول بود، سپس به سرزمین مصر رفت، در خدمت خلفای آن دیار درآمد و در آن‌جا درگذشت.[۶۰]

۱۱۴. رسالة فی السیاسة[۶۱]

احمد بن عبدالرووف اندلسی (اواخر سده پنجم و اوائل سده ششم هجری) [مؤلف شماره ۷۸][۶۲]

۱۱۵. رسالة فی آداب الحسبه و المحتسب[۶۳]

در این کتاب، جزئیات فراوانی درباره نهاد حسبه به عنوان یک نهاد کنترلی در جامعه که فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن را زیر نظر دارد مطرح شده است که امروزه به آن حوزه سیاست‌های عمومی گفته می‌شود.

محمد بن احمد بن عبدون تجیبی، اندلسی، إشبیلی (اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم هجری) [مؤلف شماره ۷۹][۶۴]

۱۱۶. رسالة فی القضاء و الحسبه[۶۵]

او در این اثر با عدالت و اصلاح و برخورد با فساد و نقش رئیس به عنوان قطب و مرکز دایره‌ای که سلامتی و دوامش جز با دوام محیط دایره محقق نمی‌شود سخن خود را آغاز کرده و بر اهل علم واجب دانسته که اخلاق حاکم را براساس میزان شایستگی‌اش بیازمایند. ابن عبدون سپس به نقش شورا و خطرهای خودرأیی اشاره می‌کند و در باب کشت و کار و سیاست‌های زراعی دولت و ارتباط آن را با درباریان، قاضی و کنترل بیت المال بررسی می‌کند و سپس با همان روش به نهادهای دیگری چون وزارت، شهرداری، محتسب، نگهبانان، صاحب مواریث، عرفاء، زندان‌ها، بازسازی راه‌ها و تأمین امنیت آن می‌پردازد و بعد از آن به صاحبان حرف و صنایع اشاره می‌کند.

ابوعبدالله محمد بن بی‌محمد سقطی مالقی اندلسی (اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم هجری)[۶۶] [مؤلف شماره ۸۰]

۱۱۷. آداب الحسبة

مؤلف پس از آن که در آغاز از حسبه و محتسب و شرایط، ویژگی‌ها و وظایف این نهاد سخن می‌گوید، مستقیماً وارد بحث درمان آسیب‌ها و مفاسد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌شود.[۶۷]

ابن حمدون (۴۹۵ـ ۵۶۲ ه‍./۱۱۰۲ـ ۱۱۶۷ م) [مؤلف شماره ۸۱]

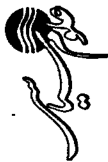
محمد بن حسن بن محمد بن علی بن حمدون بغدادی، ادیب، شاعر، کاتب، مورخ، با مستنجد عباسی روابط نزدیکی داشت، مستنجد دیوان الزام را بدو سپرد و لقب کافی الکفاة را به او بخشید، در چند مسأله با خلیفه مخالفت کرد که در تذکره بدان اشاره کرده است. خلیفه او را دستگیر و زندانی کرد وی سرانجام در بغداد از دنیا رفت.[۶۸]

۱۱۸. التذكرة الحمدونيه[۶۹]

این اثر موجب زندانی شدن و مرگ مؤلف آن شده است. تنها بخش اول آن مورد تحقیق قرار گرفته است که مؤلف در آن به مباحث گوناگونی چون قوانین دنیایی سیاست، تهذیب نفس که بر حاکم و محکوم واجب است، حقوق واجب رعیت بر حاکم، صفات حاکم، اداره وزیران و اطرافیان علی‌رغم تفاوتشان با یکدیگر پرداخته است، امّا در باب‌های تحقیق نشده مباحثی چون شورا و رأی، ظلم و عدل و دوری حاکم از رعیت و خطرهای آن ارائه شده است.

ابن ظفر صقلی (متوفای ۵۶۸ هـ./۱۱۷۳ م) [مؤلف شماره ۸۲]

ابوعبدالله محمد بن محمد بن علی قرشی معروف به ابن ظفر صقلی [سیسیلی، مترجم]، حجة الدین، نحوی.[۷۰]



۱۱۹. سلوان المطاع فی عدوان الطباع[۷۱]

او این اثر را برای برخی از رهبران سیسیل در دوره اسلامی و در ۵۵۴ هـ. نوشت. این اثر که شامل پنج بخش و یک مقدمه است به طرح مسائل سیاسی از زبان پرندگان و درندگان می‌پردازد. تاج الدین ابوعبدالله عبدالله بن علی سنجدی (متوفای ۷۹۹ هـ.) آن را به زبان شعر سرود و بعدها تحت عنوان ریاض الملوک فی ریاضات السلوک به فارسی برگردانده شد.

عبدالله مالقی (متوفای ۵۷۴ هـ./۱۱۷۸ م) [مؤلف شماره ۸۳]

عبدالله بن محمد بن عیسی انصاری، ابومحمد مالقی، اصالتاً اهل مالقهٔ اندلس بود امّا در مراکش سکونت داشت و از جایگاه خاصی نزد عبدالمؤمن و ابی یعقوب برخوردار بود.[۷۲]

۱۲۰. انجم السیاسة[۷۳]

قصیده‌ای به روش الفیه ابن مالک در نحو در ۹۹ بیت سروده شده که مبادی سیاست، عدالت، مشورت با علما، کاستن فاصله از رعایا، مراقبت از منافع مردم و توجه به علم و کتاب به صورت خلاصه در آن طرح شده است. محمد بن عبدالله (زنده در ۱۲۰۵ هـ.) در کتاب خود المواهب الربانیه فی شرح قصیده السیاسة السلطانیه، آن را شرح کرده است.[۷۴]

ابن جوزی (۵۱۰ـ۵۹۷ هـ./۱۱۱۶ـ۱۲۰۱ م) [مؤلف شماره ۸۴]

عبدالرحمن بن علی بن عبدالله بن حمادی بن جعفر تمیمی بغدادی، حَنبلی معروف به ابن جوزی، محدّث، حافظ، مفسّر، فقیه، واعظ، ادیب، مورخ، آشنا با علوم مختلف، متولد و متوفای بغداد.[۷۵]

۱۲۱. الشفاء فی مواعظ الملوك و الخلفاء[۷۶]

کتاب در ده بخش به مباحثی چون شرف ولایت و حساس بودن آن، اهمیت عدالت و خطر ظلم، آنچه سلطان در برخورد با دسته‌های گوناگون مردم باید رعایت کند، امور جهاد، شرح حال برخی از والیان چون خلفای راشدین، تأکید بر اهمیت اندرز و نصیحت پادشاه و دعوت آنان به زهد و نزدیکی

آنان به مجالس زاهدان و صالحان پرداخته است.

شیث (شبیب) بن حاج (۵۱۰-۵۹۸ هـ./۱۱۱۶-۱۲۰۲ م) [مؤلف شماره ۸۵]

شیث یا شبیب بن ابراهیم بن محمد بن حیدره، قناوی، قفطی، معروف به ابن حاج، ادیب، نحوی، لغوی، عروضی، محدّث. متولد قفط از روستاهای منطقه صعید در مصر، روایاتی از ابی طاهر سلفی و دیگران دریافت کرد و به روایت حدیث و تدریس اشتغال داشت.[۷۷]

۱۲۲. تهذیب الذهن فی اصلاح الرعیه و الراعی

ابن حاج این کتاب را برای صلاح الدین ایوبی تألیف کرد.[۷۸]

۱۲۳. لطائف السیاسة فی احکام الریاسة[۷۹]

بدل بن اسماعیل تبریزی (زنده در ۶۰۱ هـ./۱۲۰۵ م) [مؤلف شماره ۸۶]

محدّث، حافظ.[۸۰]

۱۲۴. النصیحة للراعی و الرعیة[۸۱]

احمد ذهبی اندلسی (۵۵۴-۶۰۱ هـ./۱۱۵۹-۱۲۰۴م) [مؤلف شماره ۸۷]

احمد بن محمد بن حسن بن عتیق، معروف به ذهبی، متولد بلنسیه و متوفای تلمسان.*[۸۲]

۱۲۵. حسن العبارة فی فضل الخلافة و الامارة[۸۳]

اسعد بن مماتی (۵۵۴-۶۰۶ هـ./۱۱۴۹-۱۲۰۹ م) [مؤلف شماره ۸۸]

اسعد بن مهذب بن مینا بن زکریا بن مماتی ابوالمکارم، کاتب، ادیب، شاعر، آشنا با علوم متفاوت، از مسیحیان اسیوط در منطقه صعید مصر، پدرش سرپرست دیوان نظامیان بود و او را جانشین خود کرد، در دوره صلاح الدین ایوبی ریاست دیوان‌ها را به عهده گرفت. علاوه بر کتاب ذیل، کتابی با عنوان حجة الحق علی الخلق فی التحذیر و سوء عاقبة الظلم دارد.[۸۴]

۱۲۶. قوانین الدواوین[۸۵]

این کتاب به ملک عبدالعزیز عثمان بن صلاح الدین ایوبی اهدا شده است. مؤلف در پانزده باب، از فصل کتابت و کاتبان (متصدیان دیوانی)، اختیارات و وظایف آنها، جغرافیای اقتصادی و سیاسی مصر و تقسیمات خرد و کلان اداری مصر، حکم اراضی و مالیات آنها سخن می‌گوید. او فساد اداری و خرید و فروش‌های دیوانی و سلطانی را به نقد می‌کشد و با دیدگاهی انتقادی و با جزئیات وارد بحث دیوان‌های دولتی در آن عصر می‌شود.

علی بن ظافر بن حسین ازدی (۵۶۵-۶۱۳ هـ./۱۱۷۰-۱۲۱۶ م) [مؤلف شماره ۸۹]

فقیه مالکی مصر، متکلم، مورخ، اخباری، ادیب، شاعر، سیاست‌مدار، در آغاز وزیر ملک اشرف

---

* بلنسیه (والنسیا) در اسپانیای امروزی و تلمسان در الجزائر امروزی واقع است. مترجم.

موسی بن ملک عادل بود امّا آن را رها کرد و به مصر آمد و در آن‌جا درگذشت.[۸۶]

۱۲۷. اساس السیاسة[۸۷]

یعقوب منجنیقی (۵۵۴_۶۲۶ هـ./۱۱۵۹_۱۲۲۹ م) [مؤلف شماره ۹۰]

یعقوب بن صابر بن برکات بن عمار حرّانی، بغدادی، منجنیقی، شاعر، نسبش از حرّان بود، در بغداد به دنیا آمد. در آغاز یک سرباز بود و سپس با ساخت ابزار جنگی منجنیق ارتقا یافت.[۸۸]

۱۲۸. عمدة السالك فی سیاسة الممالك[۸۹]

این کتاب را به پایان نرسانید.

قلعی (متوفای ۶۳۰ هـ./۱۲۳۳ م) [مؤلف شماره ۹۱]



محمد بن علی بن حسن بن علی بن ابی علی قلعی، دانشمند و آشنا با برخی علوم، متوفای مرباط.[۹۰]

۱۲۹. تهذیب الریاسة و ترتیب السیاسة[۹۱]

در دو بخش اول کتاب، مباحثی چون وجوب امامت، علل نیاز به حاکم، مفهوم عدالت، اجر امام عادل وگناه امام ظالم، لزوم پیروی رعیت از حاکم، لزوم اداره مناسب رعیت از سوی حاکم، شورا، خطر خودرأیی حاکم، خطر حجاب بین رعیت و حاکم، نحوه گزینش وزرا وکارگزاران، لزوم حفظ و حراست اموال و مصالح رعیت از سوی وزرا وکارگزاران دولت طرح شده است. بخش سوم به فضیلت خلفا و وزرای پیشین از زمان معاویه تا دولت علویان طبرستان به صورت سلسله‌وار می‌پردازد. او برای آن که خوانندگان را قانع سازد آنان را از سیر تاریخ به عنوان کارگاه تجارب بشری عبور می‌دهد.

علی بن اثیر (۵۵۵_ ۶۳۰ هـ./۱۱۶۰_ ۱۲۳۳ م) [مؤلف شماره ۹۲]

علی بن محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی موصلی، معروف به ابن اثیر جزری، محدث، حافظ، ادیب، لغت شناس، بیانی، نسب شناس، در جزیره ابی عمر دیده به جهان گشود و در موصل سکونت داشت و به شام رفت. کتاب الکامل فی التاریخ و الجهاد از اوست.[۹۲]

۱۳۰. آداب السیاسة

پس از ابراهیم بن یوسف حنبلیِ حلبی (متوفای ۹۵۹ هـ.) آن را در کتاب خود مصابیح ارباب السیاسة و مفاتیح ابواب الکیاسة خلاصه کرد.[۹۳]

جمال الدین ابی حجة (زنده در سده ۷ هجری/۱۳ میلادی) [مؤلف شماره ۹۳][۹۴]

۱۳۱. رعایة الرعیة[۹۵]

عبدالله بن حمویه (۵۷۲_۶۴۲ هـ./۱۱۷۷_۱۲۴۴ م) [مؤلف شماره ۹۴]

عبدالله بن عمر بن علی بن محمد بن حمدیه دمشقی، سرخسی، شافعی، دانشمند و آشنا با تاریخ، فقه، اصول دین و اصول فقه، نامه‌نگاری، هندسه، پزشکی و حدیث، در دمشق به دنیا آمد و به

سرزمین مغرب مسافرت کرد و در مراکش با حاکم آن‌جا ملک المنصور یعقوب بن یوسف بن عبدالمؤمن مرتبط بود، سپس به مصر آمد و احادیثی را دریافت کرد. و در دمشق درگذشت.[96]

۱۳۲. السیاسة الملوکیة

آن را برای سلطان الکامل محمد (۶۱۵ـ۶۳۵ هـ./۱۲۱۸ـ۱۲۳۸ م) تألیف کرد.[97]

ابن الحاج إشبیلی (متوفای ۶۴۷ هـ./۱۲۴۹ م) [مؤلف شماره ۹۵]

احمد بن محمد بن احمد ازدی اشبیلی، معروف به ابن الحاج، نحوی، آشنا با برخی علوم.[98]

۱۳۳. الامامة[99]

محمد بن طلحه قُرشی (۵۸۲ـ۶۵۲ هـ./۱۱۸۶ـ۱۲۵۴ م) [مؤلف شماره ۹۶]

محمد بن طلحه بن محمد بن حسن قرشی، عدوی، نصیبی، شافعی، محدث، فقیه، اصولی، آشنا به علم حروف، در نیشابور نزد المؤید و زینب الشعریه شاگردی کرد و قضاوت در نصیبین را به عهده گرفت و سپس خطیب دمشق شد. به عنوان فرستاده پادشاهان به مناطق زیادی سفر کرد و در آن‌جا روایت می‌کرد. چون وزارت را بر او تحمیل کردند شانه خالی کرد، امّا از او نپذیرفتند، به ناچار دارایی خود را رها کرد و مخفیانه به حج رفت و سپس در دمشق ماند و در حلب دیده از جهان فروبست.[100]

۱۳۴. العقد الفرید للملك السعید[101]

او اثر خود را بر آن اساس که مبانی نظام سیاسی را چهار مبنا دانسته به چهار بخش تقسیم کرده و در هر بخش در مورد آن مبنا سخن گفته است. از نظر او مبنای نخست، ارزش‌های مناسب با فعل سیاسی است از جمله عقل، ریزبینی و تیزهوشی، صبر، پایداری، شورا، ضرورت و برکت شورا و مذمت رها ساختن آن، رعایت عدالت و انصاف در مورد مردم، خطر ظلم و زورگویی، اهمیت وحدت و انسجام و خطر تفرقه و جدایی، اهمیت بیداری و خطر غفلت و اهمیت صدق. او در بخش دوم به سلطنت، ویژگی‌های سلطنت، علل فروپاشی و ضعف سلطنت، ولایت‌ها و طبقات آن اعم از وزرا، کاتبان، نظامیان و دیوانداران پرداخته است. در بخش سوم از شریعت و قضا، حسبه و آن دسته از حقوق الهی که حقوق بندگان هستند سخن می‌گوید. مبنای چهارم جبران کاستی‌ها با افزودنی‌های مناسب است و از حدود و جنایات در آن بحث می‌شود.

سبط بن جوزی (۵۸۲ ـ ۶۵۴ هـ / ۱۱۸۶ ـ ۱۲۵۷ م) [مؤلف شماره ۹۷]

شمس الدین ابوالمظفر یوسف بن قزا اوغلی بن عبدالله سبط بن جوزی، پدرش از ممالیک ترک بود، وزیری به نام ابن هبیرة (متوفای ۵۶۰ هـ / ۱۱۶۵) او را آزاد کرد. آن گاه با دختر ابن جوزی ازدواج کرد. مردم را به جهاد علیه صلیبیان فراخواند و فرمانده سپاه دمشق در حمله علیه نابلس بوده[102]

۱۳۵. الجلیس الصالح و الانیس الناصح[103]

او این کتاب را برای المظفر موسی بن ابی‌بکر بن ایوب والی‌دمشق(متوفای۶۳۵ هـ/۱۲۳۱م) نوشت.

عبدالله بن ابی النجم (متوفای ۶۵۶ هـ ۱۲۵۹ م) [مؤلف شماره ۹۸][۱۰۴]

۱۳۶. الحسبه و الدور ما یختص به الامام و غیره من الامور[۱۰۵]

عثمان بن ابراهیم نابلسی (متوفای ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۱ م) [مؤلف شماره ۹۹]

از امرای دولت ایوبی، بازرس دیوان‌های مصری بنا بر دستور سلطان نجم الدین ایوب.[۱۰۶]

۱۳۷. لمع القوانین المضیّه فی دواوین الدیار المصریّه[۱۰۷]

کتابش را به نجم الدین ایوب بن سلطان الکامل ناصرالدین محمد اهدا کرد. او در دو بخش اول کتاب، مباحثی چون اهمیت نصیحت، وجوب و نقش آن بر ناصحان، حفظ اموال بیت المال، منابع بیت المال در آن دوره و میزان آن و وجوه پرداخت‌ها و هزینه‌های دولت در آن عصر، مقایسه میان وضعیت مالی در آن دوره و در دوره‌های پیش از آن، ولایت عظمی و کسانی که لایق آن هستند، ولایت‌های دیگری چون والی جنگ و والی دیوان ارتش، دیوان انشاء، دیوان حبس، دیوان قاضی القضاة، دیوان مال؛ در بخش سوم، دیوان‌های مصر و در بخش چهارم، کوتاهی ناظران دیوان‌ها و کاستی‌های آنها را مطرح می‌کند؛ در بخش پنجم، خیانت کارگزاران اعم از والیان و دیگران را مورد بررسی قرار داده و به راه‌های درمان این پدیده می‌پردازد.



خواجه نصیر الدین طوسی (متوفای ۶۷۲ هـ/ ۱۲۷۳ م) [مؤلف شماره ۱۰۰]

محمد بن محمد بن حسین طوسی، فیلسوف، پیشرو در علوم عقلی، علامه در ریاضیات، موقعیت بالایی نزد هولاکو پیدا کرد و در او نفوذ داشت، در طوس در نزدیکی نیشابور، به دنیا آمد. رصدخانه‌ای در مراغه بنیان نهاد و آن را از کتاب‌های غارت شده مغول از شام، بغداد و حجاز مملو ساخت و حدود چهار صد هزار کتاب در آن جمع آورده بود، هولاکو برای بهبود وضعیت طالبان علم در مراغه به او کمک‌های مالی می‌کرد.[۱۰۸]

۱۳۸. الامامة[۱۰۹]

محمد بن منصور حداد موصلی (زنده در ۶۷۳ هـ / ۱۲۷۴ م) [مؤلف شماره ۱۰۱]

از واعظان بود.[۱۱۰]

۱۳۹. الجوهر النفیس فی سیاسة الرئیس[۱۱۱]

او این کتاب را به بدر الدین لؤلؤ حاکم موصل که به ترس در برابر دشمن و خشونت در برابر مردم و ضعفا شهرت داشت اهدا کرد؛ از این رو این کتاب هر چند بیان ملایم دارد، اما فریاد اعتراض علیه حاکمان آن دوره است. ابن حدّاد سیاست را به دو دسته سیاست دین و سیاست دنیا تقسیم می‌کند و مبانی سیاست دنیا را آبادی و بهبود سرزمین می‌داند. او کتاب خود را به ده بخش تقسیم کرد و در آن به عدالت، بردباری، گذشت، مکارم اخلاق، شورا، نظر خواهی از صاحب نظران، اهمیت بذل و بخشش در برابر مردم... می‌پردازد و ارزش‌های اخلاق را در رابطه حاکم و محکوم مورد بحث قرار

می‌دهد و نقش آن را در آبادانی، بهبود سرزمین، سعادت رعیت و حاکم بررسی می‌کند.

مبارک بن خلیل خازندار بدری موصلی (زنده در ۶۸۲ هـ / ۱۲۸۳ م) [مؤلف شماره ۱۰۲][۱۱۲]

۱۴۰. آداب السیاسة بالعدل و تبیین الصادق الکریم المهذب بالفضل من الأحمق اللـئیم المکـذب النذل[۱۱۳]

کتاب جامعی در سیاست دین و دنیاست و ضمن ۱۵۵ باب، اداره مملکت و سیره پادشاهان و خلفا را مورد بحث قرار می‌دهد.

محمد بن محمد بن محمد خطیب (زنده در ۶۸۳ هـ / ۱۲۸۴ م) [مؤلف شماره ۱۰۳][۱۱۴]

۱۴۱. فسطاط العدالة فی قواعد السلطنة[۱۱۵]

در شش بخش، امور متعددی درباره دولت را بررسی می‌کند.

مظفر عمر (متوفای ۶۸۸ هـ / ۱۲۸۹ م) [مؤلف شماره ۱۰۴]

مظفر بن محمد بن مظفر بن روزبهان بن طاهر عمری عدوی، شاعر و آشنا به برخی از علوم.[۱۱۶]

۱۴۲. تبصرة الملوک و تذکرة السلاطین فی التحذیر من اعوان الشیاطین[۱۱۷]

در ده باب به اموری چون عدالت، اطاعت از پادشاه، اهمیت شفاعت (واسط گری در بـر آوردن حاجات)، نقش علما و کارگزاران، خطر ظلم، اهمیت دعا و تضرع و زهد در زندگی و عـبرت‌گیری از داستان گذشتگان می‌پردازد.

عمر بن محمد بن عوض سنامی (شامی) (متوفای ۶۹۶ هـ / ۱۲۹۷ م) [مؤلف شماره ۱۰۵][۱۱۸]

۱۴۳. نصاب الاحتساب[۱۱۹]

کتاب خود را با تعریف واژه‌های کاربردی خود چون حسبة و احتساب آغاز مـی‌کند. آن گـاه بـه مؤسسه، مقررات و اصول کار آن، نحوه انجام وظیفه نظارت در فـعالیت‌های سـیاسی، اقـتصادی و اجتماعی می‌پردازد به گونه‌ای که ضمن ارائه نقاط ضعف و آسیب‌ها، به روش و نحوه درمان آن نیز اشاره دارد.

پی‌نوشت‌ها



۱. عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۹، ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹.

۲. بغدادی، ایضاح المکنون، ج ۱، ص ۵۰؛ همو، هدیة العارفین، ج ۲، ص ۶۱.

۳. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۴، ص ۳۰.

۴. تحقیق عبدالمنعم احمد در «مجموع فی السیاسة»، اسکندریه: مؤسسة شباب الجامعه، ۱۹۸۲ م، ۲۲ ص.

۵. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۱۱.

۶. نسخه خطی در کتابخانه احمد الثالث در استانبول به شماره ۲۶۳۳ در ۵۸ ص؛ میکروفیلم آن در دانشگاه امریکایی بیروت (Mic-A-319) وجوددارد. احمد عبدالباقی در ۱۹۶۰ به تحقیق آن پرداخت و در قاهره منتشر کرد.

۷. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۸.

۸. لیدن: چاپ بریل، ۱۹۶۴ م توسط محمد خان در ۳۸ ص.

۹. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۹۲ ـ ۱۹۳.

۱۰. نسخه خطی در صنعاء، جامع الکبیر به شماره ۷۱۳.

۱۱. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۴، ص ۲۰.

۱۲. تحقیق فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکندریه: مؤسسة شباب الجامعه، ۱۹۸۲ م، ۳۱ ص.

۱۳. عمر رضا کحالة، پیشین، ج ۶، ص ۱۸۹.

۱۴. تحقیق حبیب راوی و ابتسام مرهون صفّار، بغداد: وزارت اوقاف، ۱۹۷۷ م، ۱۳۰ ص.

۱۵. تحقیق خلیل عطیه، بیروت: دارالغرب الاسلامی؛ نسخه خطی در موزه بریتانیا به عنوان سراج الملوک به شماره ۲۳۶۸ و نیز در دانشگاه امریکایی بیروت (Mic-A-372). حاجی خلیفه در کشف الظنون، ص ۱۰۱۶ و بغدادی در هدیة العارفین از این کتاب به نام سیرة الملوک یاد کرده‌اند.

۱۶. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۲.

۱۷. نسخه خطی در کتابخانه کوبریلی ترکیه به شماره ۱۶۱۷ در ۴۸ صفحه؛ میکروفیلم در دانشگاه امریکایی بیروت به شماره (Mic-A-168).

۱۸. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۶، ص ۱۷۱.

۱۹. بغدادی، هدیة العارفین، ج ۱، ص ۶۱۹ـ ۶۲۰.

۲۰. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۰.

۲۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ص ۱۳۹۸.

۲۲. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۷، ص ۸۱.

۲۳. تحقیق مالفرد مادلنگ و ترجمه رضوان السید، بیروت: نشریه الفکر العربی، ۱۹۸۱ م، شماره ۲۳ (ویژه نوامبر و اکتبر ۱۹۸۱).

۲۴. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۳، ص ۲۴۷.

۲۵. نسخه خطی در کتابخانه حسنیه در رباط به شماره ۶۴۸۱؛ کتابخانه امبروزیانا در میلانو به شماره (D 359 با همان عنوان و به نام ابی الحسن محیی بن یحیی بن اهوازی؛ در کتابخانه مجمع علمی عراق به شماره (ادب ۳۸) بدون نام مؤلف؛ در لیبی کتابخانه بشیر قاسم یوشع به شماره 8/50 بدون ذکر مؤلف؛ بروکلمان معتقد است این کتاب از آن ابوعلی حسن بن علی بن ابراهیم اهوازی (متوفای ۴۴۶ هـ./۱۰۵۵ م) است. حاجی خلیفه در ص ۱۳۰۳ و غزالی در نصیحة الملوک هم این کتاب را به او منسوب دانسته‌اند.

۲۶. بغدادی، هدیة العارفین، ج ۱، ص ۷۷.

۲۷. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۲، ص ۹۷۹؛ بغدادی، هدیة العارفین، ج ۱، ص ۷۷.

۲۸. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۷، ص ۱۸۹.

۲۹. بارها به چاپ رسیده است، از جمله به کوشش مصطفی بابی حلبی، قاهره: ۱۹۷۳ م.

۳۰. تحقیق رضوان السید، دارالطلیعه، ۱۹۷۹ م، و نیز تحقیق فؤاد عبدالمنعم احمد و محمد سلیمان داوود، اسکندریه: موسسه شباب الجامعه، ۱۹۷۸ م؛ منتشر شده بدون تحقیق در قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۹۲۹ م تحت عنوان ادب الوزیر، ۱۲۳ ص.

۳۱. تحقیق محمد جاسم الحدیثی، بغداد: دارالشؤون الثقافیه العامه، ۱۹۸۶ م، ۵۲۲ ص.

۳۲. تحقیق محی الدین سرحان، بیروت: دارالنهضه العربیه، ۱۹۸۱ م، و نیز تحقیق رضوان السید، بیروت: دارالطلیعه و نیز بیروت: دارالعلوم العربیه، ۱۹۸۷ م.

۳۳. نسخه خطی در کتابخانه الفاتح در استانبول به شماره ۳۴۹۵ در ۳۸ قطعه؛ نسخه میکروفیلم آن در معهد المخطوطات العربیه تحت عنوان الرغبة فی طلب الحسبة وجود دارد. برخی معتقدند این کتاب بخش پایانی احکام السلطانیه است، امّا حجم آن گویای این امر نیست.

۳۴. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۷، ص ۱۶.

۳۵. بخش‌هایی از آن را ابراهیم کنانی در نشریه تطوان (مغرب: ش ۵ در سال ۱۹۶۰ م) منتشر کرد.

۳۶. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۹، ص ۲۵۴ ـ ۲۵۵.

۳۷. قاهره: نشر بابی حلبی، ۱۹۶۶ م، به کوشش و تحقیق محمد حامد الفقی، ۲۹۰ ص.

۳۸. نسخه خطی در کتابخانه ظاهریه در دمشق ضمن المعتمد فی اصول الدین به شماره ۲۹۵۴، در ۸۷ ورق.

۳۹. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۶، ص ۱۸۴_۱۸۵.

۴۰. اسکندریه: نشر دارالدعوه، ۱۹۷۹ م، تحقیق مصطفی حلمی، و نیز قاهره: ۱۴۰۴ هـ.، تحقیق عبدالعظیم ادیب، ۵۲۸ ص.

۴۱. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۳، ص ۲۴۹؛ حسین مونس، اطلس تاریخ اسلام، ص ۲۳۷.

۴۲. قاهره: بی‌تا در دانشگاه قاهره به شماره ۷۷۲۳۶/۷۷۳۱۶.

۴۳. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۲۱_۱۲۲.

۴۴. ریاض: عالم الکتب، ۱۹۸۲ م، تحقیق عبدالحلیم عدیس و ابوعبدالرحمن بن عقیل ظاهری، ۱۰۲ ص.

۴۵. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۹، ص ۸۸.

۴۶. دارالبیضا: نشر دارالثقافه، تحقیق علی سامی النشار، ۱۹۸۱ م، ۱۰۸ ص.

۴۷. نسخه خطی در کتابخانه صوفیای بلغارستان به شماره ۱۶۹۲ OR.

۴۸. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۶۶.

۴۹. قاهره: مکتبة الجندی، تحقیق محمد مصطفی ابوالعلا، ۱۶۵ ص.

۵۰. قاهره: مکتبة الجندی، تحقیق محمد مصطفی ابوالعلا، بی‌تا، ۱۱۲ ص.

۵۱. قاهره: المکتب الثقافی، تحقیق نادی فرج درویش، ۲۲۳ ص.

۵۲. شرح حالی از او نیافتم.

۵۳: موزه بریتانیا، به شماره ۷۴۶؛ دانشگاه امریکایی بیروت، به شماره Mic-A-373؛ جامع الکبیر در صنعاء به شماره ۲۲۳۳.

۵۴. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۰۸؛ زرکلی، الاعلام، ج ۶، ص ۳۲۲.

۵۵. نسخه خطی در خزانه حسنیه رباط به شماره ۸۷۹۷ ضمن مجموعه شماره یک، حاجی خلیفه در ص ۱۹۶۳ از آن نام برده.

۵۶. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۲، ص ۹۶.

۵۷. قاهره: المطبعة الازهریه، ۱۳۱۹ هـ.، ۱۸۰ ص، بدون تحقیق.

۵۸. شرح حالی از او نیافتم، بسیاری به اهوازی ملقب هستند، امّا هیچ کتابی به آنها منتسب نشده است. روشن است که او مصری است چون به کشاورزی در مصر توجه فراوانی دارد.

۵۹. قاهره: مطبعة التمدن، ۱۳۱۷ هـ./۱۹۰۰ م؛ بار دیگر به عنوان کتاب تحفة الملوکیه فی آداب السلطانیه منسوب به ماوردی به چاپ رسید: اسکندریه: مؤسسة شباب الجامعه، ۱۹۷۷ م، تحقیق فؤاد عبدالمنعم احمد؛ نسخه خطی کتابخانه اسکندریه به شماره ۶۶۹ د؛ محقق کتاب دریافت که متن کتاب همان متن التبر المنسبک است.

۶۰. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۶، ص ۲۷۳.



۶۱. نسخه خطی در دارالکتب المصریه به شماره ۱۶ اجتماع تیمور، میکروفیلم شماره ۲۱۸۴۳ بدون مؤلف. حدس می‌زنم کتاب عین زربی باشد چون به جز کتاب ابن سینا هیچ کتاب دیگری به این نام وجود ندارد و این نسخه با کتاب ابن سینا هیچ تشابهی ندارد. بغدادی در هدیة العارفین (ج ۱، ص ۶۶۲) به این امر اشاره کرده است.

۶۲. شرح حالی از او پیدا نکردم، امّا عبدالرحمن فاسی در کتاب خطه الحسبه فی النظر و التطبیق و التدوین (دارالبیضاء: دارالثقافه، ۱۹۸۴ م) اظهار داشته که ابن عبدالرؤوف پیش از ابن عبدون (اواخر سده پنجم) زندگی می‌کرد و پس از این دو سقطی مالکی می‌زیست و از این رو بر همین اساس آنها را چینش دادم.

۶۳. قاهره: المعهد الفرنسی للآثار الشرقیه، ۱۹۵۵ م، به کوشش لیوی برووِنسال، ۴۶ ص.

۶۴. درباره شرح حال او جز آنچه پیش از این از عبدالرحمن فاسی نقل کردم چیزی نیافتم.

۶۵. به کوشش برووِنسال همراه با رساله پیشین به چاپ رسیده که در ۶۵ صفحه است.

۶۶. در باره شرح حال او اطلاعاتی جز آنچه عبدالرحمن فاسی نیآورده‌است، نیافتم.

۶۷. به همت و تحقیق لیوی برووِنسال، پاریس: بی‌تا، ۷۲ ص، و نیز نسخه خطی در دانشگاه قاهره به شماره ۲۴۲۵۴.

۶۸. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۹، ص ۲۱۷.

۶۹. تحقیق احسان عباس، بیروت: معهم الانماء العربی، ۱۹۸۳ م؛ پیش از این هم باب اول و دوم این کتاب تحت عنوان تذکرة ابن حمدون به چاپ رسیده بود: قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۹۲۷ م.

۷۰. حاجی خلیفه، پیشین، ص ۹۹۸.

۷۱. نسخه خطی در کتابخانه اوقاف سلیمانیه به شماره ن/مجامیع ۱۸۵ ـ ۱۹۰؛ نسخه‌ای در سنده بریتانیا به شماره ۱۵۳ و نسخه‌ای در گوتا (آلمان) به شماره ۲۶۸۸. این اثر در قاهره به سال ۱۲۷۸ هـ.، تونس (۱۲۷۹)، بیروت (۱۳۰۰ هـ.) به چاپ رسید و در ۱۸۵۱ ترجمه انگلیسی آن نیز منتشر شد.

۷۲. زرکلی، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۳.

۷۳. نسخه خطی در خزانه حسنیه رباط به شماره ۵۴۲۴، مجموعة ۲. عبدالله کنون در مجله مجمع اللغة العربیه در دمشق آن را به چاپ رسانید.

۷۴. نسخه خطی در خزانه حسنیه رباط به شماره ۱۲۴۹۵ ز مجموع ۷.

۷۵. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۵، ص ۱۵۷.

۷۶. تحقیق فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکندریه: مؤسسة شباب الجامعه، ۱۹۷۸ م، ۱۳۶ ص.

۷۷. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۴، ص ۳۱۱؛ بغدادی، هدیة العارفین، ج ۱، ص ۴۱۹.

۷۸. بغدادی، هدیة العارفین، ج ۱، ص ۴۱۹؛ حاجی خلیفه، پیشین، ص ۵۱۵.

۷۹. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۴، ص ۳۱۱.

۸۰. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۳، ص ۴۰.

۸۱. نسخه خطی در دارالکتب المصریه به شماره ۳۴۶ حدیث تیمور، میکروفیلم شماره ۱۱۷۹۵ در ۸۰ صفحه به خط

مؤلف.

۸۲. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۲، ص ۹۰.

۸۳. بغدادی: هدية العارفين، ج ۱، ص ۸۹؛ عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۲، ص ۹۰.

۸۴. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۹.

۸۵. تحقیق عزیز سوریال عطیه، قاهره: مطبعة مصر، ۱۹۴۳ م، بنا به هزینه امیر عمر طوسون متصدی الجمیعة الزراعیة الملکیة در ۳۲۲ صفحه به چاپ رسید.

۸۶. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۷، ص ۱۱۳.

۸۷. حاجی خلیفه، پیشین، ص ۷۴؛ بغدادی، هدية العارفين، ج ۱، ص ۷۰۶.

۸۸. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۳، ص ۲۵۰.

۸۹. حاجی خلیفه، پیشین، ص ۱۱۶۷.

۹۰. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۱۷.

۹۱. تحقیق ابراهیم یوسف معطفی عجو، زرقاء اردن: مکتبة المنار، ۳۲۲ ص با نسخه خطی در دارالکتب المصریه و کتابخانه رفاعه طهطاوی در سوهاج به نام ابن دجاجه. امّا ابن دجاجه نسخه‌نویس است و نه مؤلف.

۹۲. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۷، ص ۲۲۸.

۹۳. حاجی خلیفه، پیشین، ص ۴۲؛ بغدادی، هدية العارفين، ج ۱، ص ۷۰۶.

۹۴. به شرح حال او دست نیافتم.

۹۵. نسخه خطی در کتابخانه حسنیه رباط به شماره ۶۸۹۵ در ۱۰۱ قطعه.

۹۶. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۶، ص ۹۶.

۹۷. بغدادی، هدية العارفين، ج ۱، ص ۴۶۱؛ همو، ایضاح المکنون، ج ۲، ص ۳۲.

۹۸. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۲، ص ۶۴

۹۹. حاجی خلیفه، پیشین، ص ۱۳۹۸.

۱۰۰. عمر رضا کحاله، پیشین، ج ۴، ص ۱۰۴.

۱۰۱. مصر: مطبعة الوطن، ۱۳۱۰ هـ، ۲۲۸ ص. حاجی خلیفه در کشف الظنون، نام کتاب را نفائس العناصر لمجالس الملک الناصر فی الاخلاق و السلطنه و الشریعه دانسته است.

۱۰۲. بروکلمن، ج ۶، ص ۱۴۳ ـ ۱۴۴.

۱۰۳. لندن: دار ریاض الریس؛ نسخه خطی آن در گوتای آلمان به شماره ۱۸۸۱ وجود دارد. (در آن نسخه این کتاب به پسرش علاء الدین بن یوسف منتسب است، نسخ دیگری در موزه توپ قاپی در ترکیه به شماره ۲۶۲۲؛ کتابخانه سلیم آغا در استانبول به شماره ۴۸۰ (منسوب به ابوالفرج عارف بن زکریا نهروانی)؛ دارالکتب المصریه به شماره ۲۰۸ تصوف همراه با میکرو فیلم شماره ۳۰۷۲۱۰ وجود دارد. بروکلمان ثابت کرده که این نسخ به سبط بن جوزی تعلق دارند، بروکلمان، ج ۶، ص



۱۴۲ـ۱۴۴.

۱۰۴. برای او شرح حالی نیافتم.

۱۰۵. نسخه خطی در جامعه کبیر در صنعاء به شماره ق ۱۵۱ـ۱۵۸ مجامیع ۶۵

۱۰۶. عمر رضا کحاله، پیشین، ج۶، ص۲۴۹.

۱۰۷. نشر قاهره: مطبعة الثقافة الدینیه، بی‌تا، ۷۴ص.

۱۰۸. زرکلی، پیشین، ج۷، ص۳۱؛ بغدادی، هدیة العارفین، ج۲، ص۱۳۱.

۱۰۹. نسخه خطی درکتابخانه راغب پاشا در استانبول؛ نسخه‌ای دیگر در کتابخانه شهید شهاب الدین التبریزی در قم وجود دارد.

۱۱۰. عمر رضا کحاله، پیشین، ج۱۲، ص ۵۱ـ۵۲.

۱۱۱. تحقیق رضوان السیّد، بیروت: دارالطلیعه، ۱۹۸۳.

۱۱۲. شرح حالی برای اونیافتم.

۱۱۳. نسخه خطی در دارالکتب المصریه، به شماره ۴۳ ادب؛ کتابخانه ایا صوفیای ترکیه، به شماره ۲۸۴۰ (در ۲۴۵ ورق)؛ کتابخانه کوبریلی، به شماره ۱۲۰۰ (در ۲۷۸ص)، میکروفیلم در معهد المخطوطات العربیه در قاهره.

۱۱۴. شرح حالی برای او نیافتم.

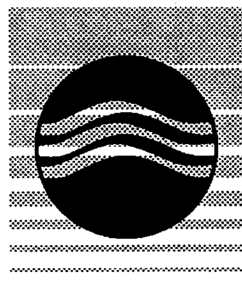
۱۱۵. حاجی خلیفه، پیشین، ص۱۲۵۹؛ بغدادی، هدیة العارفین، ج۲، ص۴۶۴.

۱۱۶. عمر رضا کحاله، پیشین، ج۱۲، ص۳۰۱.

۱۱۷. حاجی خلیفه، پیشین، ص ۳۳۸؛ بغدادی، هدیة العارفین، ج۲، ص ۱۳۴.

۱۱۸. زرکلی، پیشین، ج۵، ص۶۳

۱۱۹. نسخه خطی دار الکتب المصریه به شماره ۸۹ اجتماع تیمور؛ میکروفیلم شماره ۱۸۲۰۹ (در ۹۹ ورقه)؛ دارالکتب الوطنیه للمخطوطات در تونس به شماره ۲۰۹۴ در ۷۵ قطعه.



معرفی آثاری از اندیشه سیاسی فقهای سلف:

محقق سبزواری، علامه مجلسی و محقق کرکی

نصر الله حسین‌زاده

در شرایطی که هر روز با اثر جدیدی در زمینه تاریخ اندیشه متفکران غربی روبه رو هستیم، متأسفانه نسل امروز ما هنوز منابع در خوری برای آشنایی با اندیشه متفکران و بنیان گذاران هویت اسلامی و ایرانی خویش در اختیار ندارد و غالباً از ریشه و پیشینه خود بی‌اطلاع است ؛ این خود فراموشی تا آن جاست که حتی برخی از نویسندگان فارسی زبان نیز به تقلید از غربی‌ها سیر اندیشه در فلسفه و علوم را پس از دوره یونان و روم باستان، در دوره مدرسی مسیحی و سپس در دوره مدرن دنبال می‌کنند.

در جهت احیای تراث عظیم خود، به معرفی سه اثر که در زمینه اندیشه سیاسی متفکران مسلمان نگاشته شده، می‌پردازیم.

۱. اندیشه سیاسی محقق سبزواری [۱]

این پژوهش مشتمل بر یک مقدمه و هفت فصل است. در مقدمه، طرح تفصیلی پژوهش آمده است. فصل اوّل، عهده دار تبیین سوانح، میراث علمی و عصر سبزواری است. فصل دوم به تبیین جایگاه اندیشه سیاسی سبزواری در میان طبقه بندی‌هایی می‌پردازد که تاکنون از اندیشه سیاسی اسلام صورت گرفته است.

در فصل سوم، مبانی فلسفی، کلامی، اخلاقی و فقهی اندیشه سیاسی سبزواری و نیز دیدگاه

سبزواری درباره رابطه علما و سلطان یا به عبارتی رابطه دین و دولت آمده است.

در فصل چهارم، از جایگاه دولت در اندیشه سیاسی سبزواری به تفصیل سخن گفته شده است. در ابتدای فصل، از زندگی اجتماعی و سیاسی او بحث شده و سپس ضرورت قانون و ویژگی‌های حاکم عادل آمده است. همچنین در این فصل، موضوعات سلطنت فاضله و ناقصه و مناصب و نهادهای حکومتی مانند منصب، وزارت، قضاوت، دبیری و طبابت و چگونگی اصلاح آنها و امور مالی و تجاری، امور نظامی و انتظامی و امنیتی و سیاست خارجی و نیز پیشنهاهای اصلاحی سبزواری درباره آنها مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.

فصل پنجم، عهده‌دار بحث رابطه فرد و دولت در اندیشه سیاسی سبزواری است و در آن، عناصر نظارتی بر حکومت مانند مشورت، امر به معروف و نهی از منکر و حسبه و نیز بحث حقوق مردم مورد کاوش قرار گرفته است.

مهم‌ترین ابعاد اندیشه اصلاحی سبزواری در همین فصل مطرح شده است.

در فصل ششم، دغدغه سبزواری درباره زوال حکومت صفوی و ارائه پیشنهادهایی برای بقای این حکومت بیان شده است.

در فصل پایانی (فصل هفتم) نشان داده شده که اندیشه اصلاحی در عصر صفویه طرفدارانی، چه در میان متفکران و چه در میان سیاست‌مداران، داشته است و این زمینه طرح بحث «گفتمان اصلاح» در عصر صفویه را به دست می‌دهد. در واقع محقق سبزواری به رغم استفاده از اندیشه‌های مسلط سیاسی ـ اجتماعی پیشین (اندیشه‌های یونانی، ایرانشهری و شریعت نامه‌ای) اندیشه سیاسی ویژه‌ای را شکل داد که نویسنده محترم «اندیشه اصلاحی» نامیده است.

این کتاب ضمیمه‌ای دارد که در برگیرنده بحث‌هایی در زمینه اجتهاد و تقلید، نقد اخباری‌گری و نیز نشان دهنده ابعاد مهمی از اندیشه اوست.



۲. اندیشه سیاسی علامه مجلسی[۲]

این کتاب در دو فصل سامان یافته است: در فصل اول، مباحث مربوط به زندگی علمی، زندگی سیاسی و اوضاع زمانه آمده و در فصل دوم آرا و اندیشه‌های سیاسی مجلسی با تأکید بر حکومت در عصر غیبت مورد بحث قرار گرفته است.

در فصل اول: نویسنده با بیان این که علامه محمدباقر مجلسی صاحب بحارالانوار از علمای بزرگ شیعی در سده یازدهم هجری و از مروجان مذهب امامیه و احادیث ائمه معصومین علیهم السلام در ایران عهد صفوی است، به توضیح زندگی و زمانه، اساتید، آثار و تألیفات وی پرداخته و کتاب‌های بحارالانوار، مرآت العقول، عین الحیات، حق الیقین، زاد المعاد و...را معرفی کرده است. همچنین در

این فصل، به زندگی و فعالیت‌های سیاسی وی از قبیل منصب شیخ الاسلامی اصفهان، منصب قضاوت و امامت جمعه اصفهان در دوران سلطنت شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی اشاره کرده است. در ادامه عملکرد سیاسی علامه مجلسی مورد نقد قرار داده است.

فصل دوم: در فصل دوم به حکومت و انواع آن در اندیشه سیاسی علامه مجلسی پرداخته و بر این باور است که ایشان حکومت را شأنی از شؤون نبوت و امامت دانسته و علت نیاز انسان به نبی و امام را بر اساس حکمت و مصلحت خداوند، هدایت مردم می‌داند؛ همچنین امامت را استمرار کلیه شأن پیامبرﷺ به استثنای نبوت قلمداد کرده و حکومت و زعامت سیاسی مسلمانان را یکی از شاخصه‌های امامت عامه بر می‌شمارد.

از دیدگاه علامه مجلسی، ریاست دینی و دنیوی مردم از آن پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام است و دیگران، جز به اذن و تفویض ایشان سهمی در آن ندارند. در زمان غیبت فقهای جامع الشرایط نایبان امام معصومؑ به مردم معرفی شده‌اند از این رو تنها حکومت فقها یا کسانی که حکومت‌شان مورد امضا و تنفیذ فقهاست، مشروع است، و بقیه حکومت‌ها جائر هستند.

در همین فصل، صفات و شرایط حاکم اسلامی و وظایف او از دیدگاه مجلسی را مطرح می‌کند. به اعتقاد نویسنده، علامه مجلسی حکومت فقیه را به عنوان نظریه جایگزین «حکومت سلطنتی» یا هر نوع نظام سیاسی دیگر را مطرح می‌سازد و این راستا به دلایل ولایت فقها و شؤون و وظایف ولی فقیه را اشاره می‌کند.

۳. اندیشه سیاسی محقق کرکی[۳]

اندیشه سیاسی محقق کرکی در پنج فصل سامان داده شده است. در فصل اول، اوضاع سیاسی عصر محقق کرکی، در فصل دوم اوضاع فرهنگی مذهبی در عصر محقق، در فصل سوم، زندگی سیاسی، در فصل چهارم اندیشه سیاسی وی و در فصل پایانی (فصل پنجم) مبانی فقهی ـ سیاسی همکاری کرکی و دولت صفوی مورد بحث قرار گرفته است.

نویسنده در فصل اول، ضمن اشاره به اوضاع سیاسی زمانه، به دو جریان زمینه ساز ظهور دولت صفویه اشاره می‌کند: جریان اول، رشد تصوف و خانقاه‌ها و فرقه‌های صوفی؛ جریان دیگر، رشد روز افزون تشیع که با سقوط خلافت عباسی بغداد و حکومت‌های متعصب سنّی و تلاش عالمان شیعی، زمینه رشد تشیّع در ایران فراهم گردیده این دو عامل منجر به ایجاد دولت صفویه و تحولات بنیادینی در جامعه ایران و به تبع متون علمی ـ مذهبی تشیع و اندیشه‌های فقهی و کلامی ـ فلسفی شیعه در سطح وسیعی شد. نویسنده در این فصل به اختلافات صفویان و عثمانی‌ها نیز اشاره می‌کند. در این فصل دوم، ضمن اشاره به اوضاع فرهنگی ـ مذهبی عصر محقق، یکی از ویژگی‌های قابل

توجه علمای شیعه در این عصر را برخورد مدارا جویانه آنان با عقاید و علمای سنی می‌داند.

وجود این سیره حسنه در میان علمای شیعه در عصر محقق سبب رشد و بالندگی تشیع و نیز زمینه بالندگی حوزه‌های علمی و مراکز فرهنگی را در آن عصر مهیا ساخت و به تبع آن مقدمات هجرت محقق کرکی و برخی از علمای عرب را به ایران فراهم کرد. در این فصل نویسنده به یکی از جریان‌های مهم اجتماعی و سیاسی تاریخ جهان اسلام یعنی تصوف و رقابت آنان با علما نیز اشاره دارد و معتقد است نقش مهمی در تحولات اجتماعی ایفا کرده است.

در فصل سوم به زندگی سیاسی نورالدین علی‌بن حسین عبدالعالی کرکی مشهور به محقق ثانی که در منابع صفوی به خاتم المجتهدین است پرداخته و به همکاری نزدیک وی با دولت صفویه اشاره کرده است. همین امر باعث مخالفت‌های بعضی از علما با ایشان گردید.



این فصل چهارم درباره اندیشه سیاسی کرکی است. به اعتقاد نویسنده، به نظر کرکی بزرگ‌ترین خطای اهل سنت این است که امامت را کوچک شمرده‌اند، به نحوی که خلفای اموی شارب الخمر و فاسق را نیز شایسته آن مقام دانسته‌اند. وی معتقد است امامت در زمره اصول دین است و عظمتی همچون مقام نبوت دارد، زیرا:

۱ـ امامت جانشینی نبوت است و نبوت از اصول دین محسوب می‌شود؛

۲ـ همان دلیلی که خلق را محتاج پیامبر می‌کرد، بعد از نبی نیز موجود است و آنان را نیازمند امام می‌کند. مردم همواره به رهبری قدرتمند نیاز دارند، زیرا انگیزه شرارت و گمراهی در انسان‌ها وجود دارد.

جوهره این نظریه در اندیشه عصر غیبت نیز اثر می‌گذارد و وی بر این اساس مبنای مشروعیت حکومت را نص می‌گیرد. او نظر جدایی دین از سیاست را رد می‌کند و می‌گوید: نمی‌توان گفت که مردم در امور دنیا احتیاج به حکومت و رهبر دارند و حکومت امر دنیوی است، زیرا اکثر امور شرعی نیز متعلق به نظام زندگی و دنیای مردمند و پیامبر برای هدایت اخروی و دنیوی مردم مبعوث شده است.

محقق کرکی درباره ولایت فقها می‌نویسد:

> اصحاب ما اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا، که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر می‌شود، در حال غیبت در همه آنچه نیابت در آن دخیل است، نایب ائمه علیهم السلام می‌باشد، چه بسا اصحاب، قتل و حدود را مطلقاً استثنا کرده باشند،[اما] داد خواهی نزد ایشان بردن و انقیاد به حکمشان واجب است... و دارای تمام اختیارات دیگری است که برای حاکم منصوب از جانب امام اثبات می‌شود.[۴]

وی به صراحت اختیارات زیر را از آن فقیه می‌داند: ۱ـ قضاوت ؛ ۲، دریافت و تقسیم زکات،

خمس و خراج؛ ۳. افتا؛

۴. امر به معروف و نهی از منکر

نویسنده در فصل پنجم به مبانی فقهی ـ سیاسی همکاری کرکی ؛ دولت صفوی اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که از نظر کرکی حکومتی مشروع است که به نوعی تحت نظارت فقها اداره شود و حاکمان آن از شرایطی خاص برخوردار باشند؛ از این رو کرکی در آثار خود هیچ گونه اشاره‌ای به مشروعیت صفویان ندارد، بلکه آنان را در زمره حکومت‌های جائر بر می‌شمارد و با این حال جهت پاره‌ای مصالح جامعه با دولت صفوی همکاری می‌کند.

او در جامع المقاصد، ذیل نظر علامه حلی که قبول همکاری با دولت جور را حرام می‌داند مگر در صورتی که این همکاری امکان امر به معروف و نهی از منکر را فراهم سازد، می‌نویسد که شخص باید یقین داشته باشد که در صورت پذیرش همکاری با دولت جور؛ قادر است امر به معروف و نهی از منکر کند و باید بداند که قبول مناصب در دستگاه جایر متضمن همکاری در کارهای حرام او نیست. همچنین در صورتی که مجبور به پذیرش همکاری شود، یعنی در صورت عدم پذیرش، خطری او و سایر مؤمنان را تهدید می‌کند، همکاری جائز است و در غیر این موارد حرام است و در هر صورت همکاری با جائر در قتل و ظلم به هیچ وجه جائز نیست.[5]

پی‌نوشت‌ها

۱. نجف لک زایی، اندیشه سیاسی محقق سبزواری، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع) و پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام، (قم: بوستان کتاب، سال ۱۳۸۰)، قیمت ۱۸۵۰ تومان، ص ۳۶۸.

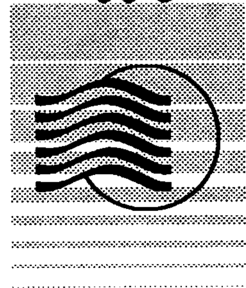
۲. ابوالفضل سلطان محمدی، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، تهیه: پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱)، ص ۲۳۲، قیمت ۱۲۰۰تومان.

۳. محمدعلی حسینی زاده، اندیشه سیاسی محقق کرکی، تهیه: پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰)، قیمت ۶۵۰ تومان، ۱۴۴ص.

۴. محقق کرکی، الرسائل، به کوشش محمد حسون، ج ۱، ص ۱۴۲.

۵. محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۸۹.





سیر روشنفکری در ایران*

دکتر محمدباقر خرّمشاد

کند و کاو در بارهٔ روشنفکری در ایران می‌تواند در تحلیل مسائل سیاسی امروز جمهوری اسلامی تسهیل کننده باشد. در آغاز، بحث از مقولات زیر لازم است:

۱. معنای لغوی روشنفکری،

۲. بحث روشنفکری در بستری تاریخی، که خود دارای دو رویکرد است:

۱) رابطه روشنفکر و روشنفکری در عصر روشنگری و ۲) تاریخچه تکوین روشنفکر و روشنفکری در مفهوم اصطلاحی؛ ۳) مفهوم اصطلاحی روشنفکری.

بحث اول، معنای لغوی روشنفکری: «روشنفکر» معادل واژه فرانسوی **Intellectual** است و به کسی اطلاق می‌شود که کار فکری، در مقابل کار یدی، می‌کند. این شاید بدیهی‌ترین معنای لغوی روشنفکر باشد. و بستر، متفکر انگلیسی، در تعریف روشنفکر می‌نویسد:

> روشنفکر کسی است که به فعالیت‌هایی مشغول است که نیاز به بکارگیری تفکر دارد. کسی که به کار فکری می‌پردازد، در مقابل کسی که به کارهای یدی اشتغال دارد و روشنفکران درست مثل صاحبان حرف و مشاغل موجود در اجتماع گروه‌هایی از کارگزاران اجتماعی را تشکیل می‌دهند. کسانی مثل وکلا، اطبا، مهندسین و مدرسین و....

در فرهنگ لغت‌های فرانسوی نیز در تعریف روشنفکر آمده است: روشنفکر کسی است که دارای ذوق و قریحه واضح و آشکار یا بیش از حد افراطی برای امور ادراکی، ذهنی و عقلی است؛ کسی که در نزد او حیات ذهنی و فکری برجسته‌تر حاکم است، یا کسی که زندگی‌اش وقف امور فکری و عقلی شده است، کسی که در منصب و شغل اجتماعی خویش به امور ذهنی و فکری اشتغال دارد یا کسانی که زندگی خود را در آزمایشگاه‌ها و کتابخانه‌ها می‌گذرانند.

---

* گزارشی از سخنرانی دکتر خرمشاد در جمع دانشجویان کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع).

بحث دوم، بررسی بستر تاریخی روشنفکری: روشنفکری رابطه تنگاتنگی با عصر روشنگری دارد. در واقع روشنفکران حاملان اندیشه‌های روشنگری هستند. عصر روشنگری در مقابل عصر تاریکی و تاریک فکری است که به قرون وسطی اطلاق می‌شود. به اعتقاد ریمون آرون، بنیادهای حیات اجتماعی و سیاسی عصر تاریکی سه مؤلفه مذهب، قدرت و خانواده بود که در عصر روشنگری،روشنفکران نافی این بنیادها بودند و آنها را به چالش کشیدند و خود سه مؤلفه آزادی، برابری و توسعه (ترقی) را به عنوان بنیادهای عصر روشنگری جایگزین بنیادهای گذشته کردند؛ به عبارت دیگر، روشنفکران به نفی باورهای ماوراء الطبیعیه گرایانه یا الهی و آن جهانی پرداختند و به جای آن، رویکرد این جهانی به جهان و انسان را اشاعه دادند. در این راستا اومانیسم و راسیونالیسم شکل گرفتند که به انسان و خرد انسان به جای خدا و ماوراءالطبیعه اصالت می‌دادند، در ادامه، این دو رویکرد ویژگی عمده روشنفکران گردید، یعنی روشنفکر به کسی اطلاق می‌شد که به خرد اهمیت می‌دهد و محور تفکرش انسان است. یکی از تحولات عصر روشنگری، مبارزه جدی روشنفکران با مذهب و کنار زدن مذهب از عرصه اجتماع و سیاست و عرفی کردن این ساحت‌ها بود که از آن به «سکولاریسم» تعبیر می‌شود و بعدها به مشخصه روشنفکری تبدیل گردید. به طور کلی از ویژگی‌های روشنفکری، نقد گذشته و گروه‌های اجتماعی گذشته مثل اصحاب کلیسا و شاهان است.



بنابراین روشنفکران در عصر روشنگری طراحان یک منظومه فکری جدید بر اساس مفاهیم آزادی، برابری، ناسیونالیسم، اصلاحات به ویژه اصلاحات اقتصادی و... هستند؛ در کنار روشنفکران، یک طبقه اجتماعی شکل گرفتند با عنوان بورژوازی که این بنیادهای فکری جدید را شعار خود قرار دادند. با اتحاد این دو طیف، انقلابی بورژوازی بر اساس آرمان‌ها و اصول فکری روشنفکران در فرانسه پدید آمد. با انقلاب فرانسه و با توجه به بنیادهای فکری روشنفکران، رابطه وثیقی بین لیبرالیسم و روشنفکران ایجاد شد و آنان با بازاندیشی در نهادهای گذشته، زمینه‌های حضور و گسترش لیبرالیسم را فراهم ساختند که نقطه اوج آن، انقلاب فرانسه است. پس از انقلاب فرانسه که لیبرالیسم حاکم گشت، روشنفکران به تدریج از آن فاصله گرفتند و نسل جدید آنان در قرون نوزده و بیست به اندیشه‌های سوسیالیستی و عدالت‌خواهانه و نقد لیبرالیسم و سرمایه داری روآوردند و جریان روشنفکران سوسیالیستی تکوین یافت.

بحث سوم، تاریخچه تکوین روشنفکری به معنای اصطلاحی آن: نقطه آغاز این جریان، محاکمه کاپیتان «دریفوس» فرانسوی به اتهام جاسوسی برای آلمان در اواخر قرن نوزدهم است. در پی این محاکمه تعدادی از متفکران و روشنفکران که این محاکمه را سیاسی می‌دانستند، به مخالفت با دولت پرداختند. سردسته معترضان رمان نویس مشهور فرانسوی امیل زولا بود که در نامه‌ای سرگشاده به رئیس جمهور با عنوان «من متهم می‌کنم» دولت و دستگاه قضایی را متهم می‌کند که بی‌گناهی را محکوم کرده‌اند. اعتراض زولا و به تبع او نویسندگان و متفکران باعث تجدید نظر در حکم دریفوس

گردید و او تبرئه شد. این حرکت روشنفکران که از عرصه کتاب و کتابخانه خارج شده و در موضوعی اجتماعی به مخالفت با دولت پرداختند و موفق هم شدند، زمینه شکل‌گیری جریان روشنفکری و حضورشان در تحولات اجتماعی و سیاسی گردید و این به تدریج یک سنت در فرانسه و سایر جوامع شد. مقوّم این سنت جریانی است جریان روشنفکری که رسماً حزب و تشکیلاتی ندارند و پراکنده‌اند، اما در موضوع خاص اجتماعی هماهنگ شده و اقدام می‌کنند؛ این مخالفت‌ها گاهی جنبهٔ فراملی و جهانی به خود گرفت مانند موضع‌گیری سارتر در جنگ ویتنام علیه آمریکا، یا موضع‌گیری سارتر و فوکو در مورد ایران و ارسال نامه‌ای به شاه. از این بعد، روشنفکری از گستره محدودش خارج می‌شود و به موضع‌گیری‌ها و مسائل بین‌المللی می‌پردازد.

بحث چهارم، مفهوم اصطلاحی روشنفکری: در این باره، افراد متعددی، تعاریف و معانی اصطلاحی مختلفی را ارائه داده‌اند. یکی از دایرة المعارف‌ها درباره مفهوم روشنفکری می‌نویسد: روشنفکر فردی است غیر قابل طبقه‌بندی که دارای یک برنامه سیاسی روشنگرانه و افشاگرانه است. در نتیجه روشنفکر فعّال را باید از غیرفعال و منفعل جدا کرد. روشنفکر متعهد را باید از روشنفکر ساکت تمیز کرد.

روشنفکر متعهد درگیر ماجرا شده، خطر را به جان می‌پذیرد و از ایستادن در کنار این یا آن حزب به مفهوم خاص سیاسی خودداری می‌کند، ولی در عین حال فعال است و به صورتی پویا در مسائل و مبارزات سیاسی عصر خودش حضور دارد، یک سیاسی بیرون از سیاست است. روشنفکران خود را موظف به جانبداری و موضع‌گیری می‌بینند، ولی نه جانبداری از یک حزب و بخش خاص و عنوان‌دار، موضع‌شان عدم تعلق به گروه‌هاست. به زبان روان‌شناسی، روشنفکران دائماً در حال تردید بین امید و شور و شوق از یک طرف و بدگمانی و بی اعتمادی از جانب دیگر هستند؛ امید به آینده و بدگمانی به وضع فعلی دارند و راهبر و راهنما و نقّادند.

روشنفکری در ایران

همان طور که گذشت، «روشنفکر فردی است که به کار فکری می‌پردازد و در مباحث اجتماعی و سیاسی هم وارد شده و موضع می‌گیرد». با توجه به این تعریف، در تبارشناسی از جریان روشنفکری در ایران می‌توان آن را به سه مرحله یا حرکت تقسیم کرد: ۱. از آغاز تا تقی‌زاده، ۲. از تقی‌زاده تا جلال آل احمد، ۳. از آل‌احمد تا شهید آوینی. شاخصه گروه اول، نفی خویشتن و غرب زدگی است، شاخصه گروه دوم، بازگشت به خویشتن و شاخصه گروه سوم، اثبات خویشتن است.

حرکت اول: از آغاز تا تقی‌زاده

در دوران قاجار به ویژه پس از شکست در جنگ با روسیه، احساس عقب‌ماندگی از تمدن جدید در

بخش‌هایی از آحاد جامعه شکل گرفت و همین عامل باعث شد وقتی که گروهی از ایرانیان برای تحصیل یا تجارت به غرب سفر کرده و رشد و ترقی آن جا را دیده بودند، درمان عقب ماندگی ایران را در نگاه به غرب و تبعیت از آن جست‌وجو کنند. در واقع این طیف از روشنفکران که نسل اول روشنفکری در ایران محسوب می‌شوند، به طور کلی «خود» را نفی می‌کردند چون آن را عامل عقب‌ماندگی می‌دانستند و نسخه پیروی از غرب برای برون رفت از عقب‌ماندگی می‌پیچیدند. اوج این جریان، تقی‌زاده است که می‌گفت: «باید از فرق سر تا ناخن انگشتان پا غربی بود».

این گروه از روشنفکران با کپی برداری از روشنفکری غربی و مدرنیته، دقیقاً مفاهیمی را که روشنفکران غرب در عصر روشنگری راهگشا می‌دانستند و انقلاب فرانسه هم در پرتو آنها شکل گرفت، به کار می‌گیرند و به مبارزه با تاریکی که همانا سنت (مذهب، قدرت، و...) است برمی‌خیزند. نفی خویشتن نیز در این راستا انجام شد.



یکی از بارزترین نقاط عطف تحقق این اندیشه‌ها جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه است. البته اندیشه نفی سنت، به ویژه مذهب، سبب شد که در این دو جنبش بین روشنفکران با روحانیان و بازاریان تقابل ایجاد شود؛ اما به دلیل این که روحانیت هم به نحوی مدرن و پیشرو بودند و هم سنتی، روشنفکران در برقراری رابطه با آنها دچار نوعی پارادوکس می‌شدند و این وضعیت تاکنون ادامه یافته که در بحث روشنفکری دینی خواهد آمد. در مقطع مشروطه به بعد، علاوه بر روشنفکران لیبرال مثل ملکم‌خان، روحی، آخوندزاده و طالبوف، روشنفکران سوسیالیست هم مشاهده می‌شود که به ویژه در مجلس دوم ظهور بیشتری پیدا کردند.

حرکت دوم: از تقی‌زاده تا آل احمد

در این مقطع چرخش جدی در بحث روشنفکری ایران با کتاب غربزدگی آل احمد مطرح می‌شود. این طیف آنچه را که گروه اول «درمان» می‌دانستند، یعنی غرب‌گرایی، را «درد» تلقی کرده و در اندیشه برون رفت از آن بودند؛ البته اینان با این که غرب را کنار گذاشتند، اما همچنان روشنفکر باقی ماندند یعنی وضع موجود را نمی‌پذیرفتند و انتقادهایی به مذهب وارد می‌کردند و در واقع نوع نگرش سنتی به دین را قبول نداشتند، برای مثال آل احمد در کتاب خسی در میقات نوع نگاهش به مباحث و مظاهر دینی مکه و مدینه طور دیگری است. او که لیبرالیسم و سوسیالیسم را تجربه کرده، حال راه برون رفت از وضع موجود را بازگشت به خویشتن می‌داند. اندیشه بازگشت به خویشتن در شریعتی تکمیل می‌گردد.

حرکت سوم: از آل احمد تا شهید آوینی

جریان آوینی ادامه شریعتی است، اما با تفاوتی که آن را جریان مستقلی می‌گرداند. این طیف بیشتر

در انقلاب و پس از آن رشد و تکوین یافتند. شاید مهم‌ترین دستاورد انقلاب اسلامی نوعی خود باوری بود. در این راستا نسل بعد از انقلاب روشنفکری، اثبات خویشتن را مطرح کردند. در این نگرش، نفی غرب غلیظ‌تر می‌شود، «خود» اثبات شود و خودنمایی می‌کند، مبارزه با آمریکا نیز در همین راستا قابل تحلیل است.

روشنفکری دینی

روشنفکر دینی از آل احمد به بعد به ویژه شریعتی شکل می‌گیرد. پس از شریعتی و بعد از پیروزی انقلاب روشنفکری دینی به دو جریان متمایز تقسیم می‌گردد: گروهی که سنبل آن شهید آوینی است و گروهی که نماینده آنها سروش است.

تفاوت بین سه جریان شریعتی، شهید آوینی و سروش: شریعتی در بحث بازگشت به خویشتن، دین را مبنا قرار می‌دهد و این نقطه عزیمت است و برای مشکلات اجتماعی با نگاه به دین راه حل ارائه می‌کند، اما از ادبیات چپ نیز مفاهیمی چون عدالت و مبارزه را وام گرفته است. او نوعی روشنفکری انقلابی دینی را طراحی می‌کند، در اندیشه او بیشتر بحث مبارزه است، اما با پیروزی انقلاب، دغدغه روشنفکر دینی (شهید آوینی) مبارزه و انقلاب نیست، بلکه نوعی ساختن خود است و این ساختن بر خلاف بخشی از روشنفکری، به عرفان، معنویت و منابع اصیل چنگ می‌زند. در عین حال که این افراد روحانی نیستند، بلکه روشنفکرند و وضع موجود در دنیا و حتی جامعه خود را نقد می‌کنند. جریان شهید آوینی (در بعد التزام به دین و تکیه بر آن) خالص‌تر است و غلظت بیشتری دارد. این طیف، در دین، حوزه عمومی را از حوزه خصوصی به هیچ وجه جدا نمی‌کنند و برای فرار از وضع موجود بخش‌هایی از دین که پاسخ گوی نیازهای بشر امروز است چون معنویت و اخلاق را تبلیغ می‌کنند. اما تفکر دکتر سروش نوعی بازگشت به نگرش نسل اول روشنفکری در ایران یعنی تقی‌زاده است. سروش در حالی که دین را نفی نمی‌کند و نقطه عزیمت بودن دین را قبول دارد؛ اما دین را محدود به حوزه فردی می‌کند و در حوزه اجتماعی راه حل را در دین جست وجو نمی‌کند. تفکر آوینی نقطه مقابل سروش است. البته برخی بین جریان شریعتی و آوینی تفکیک قائل نمی‌شوند و در روشنفکری دینی دو جریان شریعتی و سروش را مطرح می‌کنند؛ اما با امعان نظر روشن می‌شود که سه جریان فعال است.

یک قطب‌بندی دیگری هم از روشنفکری دینی بعد از انقلاب می‌توان ارائه داد و آن دو جریان شریعتی - آوینی و بازرگان - سروش است.

پرسش و پاسخ

۱. تقابل قدرت، مذهب و خانواده (عناصر دوران پیش از روشنگری) با توسعه و آزادی و برابری

(عناصر عصر روشنگری) به چه شکلی است؟

پاسخ: «آزادی» نقطه مقابل سه مؤلفه قدرت مذهب و خانواده است. آزادی یعنی آزادشدن از قیودات کلیسا، قیودات سیاسی و قیودات فرهنگی، اجتماعی گذشته (خانواده). «برابری» شعاری بود که بورژوازی در انقلاب فرانسه سرداد. بورژوازی طبقه جدید و محصول شرایط جدید بود، ولی در قبال دو طبقه نجبا و روحانیان از امتیاز خاصی برخوردار نبود؛ از این رو شعار برابری را مطرح کرد برای فروپاشی طبقات اجتماعی گذشته و برابری همهٔ افراد جامعه تا همه از شأن و منزلت یکسانی در جامعه برخوردار باشند. «رشد و ترقی» یعنی هر آنچه ما را به ترقی می‌رساند و در این راستا مبارزه با وضع موجود جهت رسیدن به ترقی انجام شد که وضع موجود شامل قدرت، مذهب و... بود. با توجه به این پیامدها بود که ریمون آرون سه مؤلفه برابری، آزادی و ترقی را در مقابل و جایگزین مذهب، قدرت و خانواده می‌دانست.



۲ - تقسیم روشنفکری دینی به جریان شریعتی، آوینی و سروش روشن نیست به ویژه جریان آوینی.

پاسخ: آوینی دارای یک رشته خصوصیاتی است که نه شریعتی دارد و نه سروش؛ البته تقابل آوینی با سروش بیشتر است و با شریعتی قرابت بیشتری دارد.یعنی سروش نماینده روشنفکران دینی راست لیبرال و شریعتی نماینده روشنفکری دینی چپ است و اما آوینی نماینده گروهی است که بنیادهایی را در راستای انقلاب اسلامی مطرح می‌کند و از فرآورده‌های انقلاب محسوب می‌شوند. شاید علت مغفول ماندن آوینی، طرفدار جمهوری اسلامی بودنش است و لذا مجال روشنفکری پیدا نکردند. چنانچه اینان در فضایی غیر از جمهوری اسلامی بودند رشد و تجلی خوبی می‌یافتند، اینان وضعی مشابه روشنفکران لیبرال پس از انقلاب فرانسه پیدا کردند که دیگر به آن معنا روشنفکر نیستند. یک علت مغفول ماندن جریان آوینی این است که امروز آنان چهره‌های جدید که بتوانند بنیادها و آرایشان را مطرح و ترسیم کنند ندارند یا احساس می‌کنند لزومی ندارد بحث مطرح شود، هرچند به تدریج شاهد بعضی رشحات و مباحث در این زمینه هستیم که در عین حفظ فضای روشنفکری، تأکید بیشتر بر معنویت و نوعی اخلاق و عرفان دارند تا مبارزه. اینان صاحب اثر نیستند و شامل مهندس، هنرمند، اساتید دانشگاه و... می‌شوند، اما همچون جریان سروش «حلقه کیانی» ندارند تا بتوانند خود را سامان دهند و یک منظومه شکل بگیرد، ولی بالقوه موجود هستند. اگر این جریان به فعلیت برسد تحول جالب و پویایی در فضای روشنفکری ایران می‌تواند ایجاد بکند.

۳ - روشنفکران پس از انقلاب به اثبات خود و نفی دیگران پرداختند، چرا؟ آیا اثبات خود بدون نفی دیگران ممکن نیست؟

پاسخ: بازگشت به خویشتن در درونش نفی شدید غیر هست. اگر در نفی خویشتن، اخذ غرب بود، در این جا پس زدن کامل غرب است. البته همان طور که ماندن در نقطه افراطی نفی خویشتن

امکان نداشت، ماندن افراطی در بازگشت به خویشتن نیز امکان‌پذیر نیست؛ از این رو آل احمد غرب زدگی را کامل رد می‌کند، اما شریعتی در ادامه همان بازگشت به خویشتن، غرب را به مثبت و منفی تقسیم می‌کند و بخش مثبت غرب را ره آورد تحول و تکامل بشر تلقی می‌کند و نه صرفاً محصولات غربی. پس از انقلاب، بازگشت به خویشتن به دو نحله تقسیم می‌شود: یکی، غلبه افراطی اثبات خویشتن است که غیر را نفی می‌کند و بیرون را اصلاً نمی‌پذیرد و به آن به دیده شک می‌نگرد و معتقد است نیازها را باید در خود جست‌وجو کرد؛ دوم، به آن شدت به نفی غرب نمی‌پردازد و در واقع علت تکوین این نحله افراطی نحله اول در نفی غیر و نگاه بسیار منفی به آن است. این گروه بازگشتی رقیق به بنیادهای نسل اول روشنفکری در ایران است. اینان معتقدند نمی‌توان حصاری کشید و از کجا معلوم که بیرون هیچ نفع و ثمری و جنبه مثبتی ندارد. این نحله نیز دچار افراط شده است.

در مقابل این افراط، در آوینی غلظت نفی دیگران کم‌رنگ‌تر است و نفی مطلق نیست. او به دنبال اکسیری است که در آن هم خود باشد و هم دیگران باشند. همین تلفیق بین خود و دیگران باعث شده که این جریان نتواند زود شکل بگیرد و مختصات خودش را تعریف کند، چون در جریان‌هایی که به اثبات یا نفی غرب می‌پردازند عین اتفاقی که بیرون افتاده را در پیش می‌گیرند و مرزهای دین مشخص شده است، ولی در این جا تعیین مرزها سخت است. امروزه یکی از مباحث جدی جامعه روشنفکری ایران این است که آیا می‌توان غرب را به دو قسمت غرب خوب و غرب بد تقسیم کرد، و همه را قبول کرد یا هیچ کدام را قبول نکنیم. گروهی معتقدند غرب یک موجود کامل است و نمی‌شود به دو قسمت تقسیم کرد، اگر آن را بگیریم باید همه‌اش را اخذ کنیم. که در آن صورت «خود» ما نابود می‌شود از این رو نباید چیزی از غرب را اخذ کنیم. گروه دیگری بر این باورند که غرب یک کامل است، اگر خوب است باید همه‌اش را بگیریم و اگر بد است که دیگر نمی‌شود یک بخش از آن اخذ کرده بخش دیگر را رد کرد بنابراین هر دو گروه به یک نتیجه می‌رسد و آن نفی کامل غرب است، اما از دو حیث جریان آوینی حد وسط این گروه است. او در ادامه شریعتی است و غرب را به مثبت و منفی تقسیم می‌کند و قائل است که از مثبتات غرب باید استفاده کرد و منفیات آن را رد نمود.

نکته مهم دیگر که ذکرش لازم است تفاوت بین روشنفکری در غرب و روشنفکری در جهان سوم از جمله ایران است. روشنفکری در غرب تولد و رشد طبیعی داشت ولی در جهان سوم تحت تأثیر یک رشته عوامل بیرونی است که تأثیرات منفی دارند. این تأثیر منفی در ایران را می‌توان چنین توضیح داد. پس از شکست نظامی ایران از روسیه، تمام تلاش و دغدغه سران کشور تجهیز نیروی نظامی و ساخت تجهیزات جنگی مثل توپ بود به طوری که ساخت توپ برایشان عقده گشایی بود. در واقع جلوه سخت‌افزاری غرب زودتر وارد ایران شد که حضوری منفی در قالب استعمار داشت. پس

از سال‌ها در دوران مشروطه، بعد نرم‌افزاری غرب هم وارد ایران شد که مثبت بود و ایرانیان سفر کرده به غرب با مشاهده توسعه غرب و ناشی دانستن آن از تفکرات جدید، در مقام ترویج تفکرات مدرن چون آزادی، برابری و ترقی کردند، ولی توده‌های مردم که غرب را ندیده بودند و ذهنیت منفی از استعمار غرب داشتند، دید مثبت روشنفکران را نپذیرفته و یک شکاف بین روشنفکران و توده‌ها شکل گرفت و روشنفکران نتوانستند ارائه طریقی برای برون رفت از مشکلات عینی و عقب‌ماندگی پیدا بکنند، با ظهور آل احمد و بازگشت به خویشتن، این شکاف کمتر می‌شود و انقلاب اسلامی نتیجه مجموعه کار فکری روشنفکران و روحانیت می‌شود. این روشنفکران توانستند پاسخ عینی‌تری به مشکلات بدهند در این میان، دکتر سروش نوعی بازگشت به گذشته است، یعنی بازگشت به بنیادهای نسل اول روشنفکری و دیگر ادامه جلال و شریعتی نیست. البته ممکن است این بازگشت را مثبت یا منفی انگاشت.



۴ – آیا روشنفکری به دین گرایش مثبت دارد یا منفی؟

پاسخ: خاستگاه روشنفکری دیدگاه منفی به دین دارد، اما روشنفکری جوامع اسلامی به ویژه ایران نگاه مثبت به دین پیدا می‌کنند. یک گرفتاری که روشنفکری دچارش شده، خلط بین اسلام و شیعه با مسیحیت است، حاکمیت کلیسا در قرون وسطی، عصر تاریکی و رکود بود، اما حاکمیت دین اسلام در دو مقطع مختلف (یکی زمان پیامبر و دیگری، عصر شکوفایی تمدن اسلامی) تمدن‌ساز و رشد آور بوده است. اصولاً مسیحیت پرتستانیزم را بر می‌تابد، اما شیعه ماهیتش پروتستانیزم است و بسته نیست و باز است، هر چند با شدت و ضعف، اما تحولات تاریخ بشری و مدرن را می‌پذیرد. یکی از خصوصیات جامعه ایران این است که دین مقبول روشنفکری می‌شود و مفهوم «روشنفکر دینی» تکوین می‌یابد هر چند برخی این مفهوم را پارادوکسیکال می‌دانند.

۵. در خصوص وضعیت فعلی روشنفکری چه نظر ی دارید؟

در خصوص وضعیت روشنفکری در حال حاضر باید گفت که دچار رکود جدی است. این رکود عواملی دارد، از جمله:

۱. روشنفکران علی القاعده سیاسی‌اند ولی در سیاست نیستند، اما در ایران روشنفکران در سیاست شده‌اند. و چون سیاست مطابق آنچه فکر می‌کردند پیش نرفت دچار رکود شدند؛

۲. تصور روشنفکران دینی این بود که در آینده نزدیک ایران به دست روشنفکران دینی می‌افتد و غلبه پیدا خواهند کرد اما این اتفاق نیفتاد و این سبب سرخوردگی و انفعال روشنفکری دینی در ایران گردید.

چکیده پایان‌نامه‌های

رشته علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

عنوان: نقش کارویژهٔ حفظ الگو در رژیم محمد رضا پهلوی در پیدایش انقلاب اسلامی ایران

استاد راهنما: دکتر سیدرحیم ابوالحسنی

استاد مشاور: حجةالاسلام محمدتقی آل سید غفور

دانشجو: علی اکبری معلم

مقطع: کارشناسی ارشد

این رساله بر اساس نظریه کارکردگرا ـ ساختاری تالکوت پارسونز، به تحلیل چرایی انقلاب اسلامی پرداخته است.

از دیدگاه پارسونز، «کارویژهٔ حفظ الگو» یکی از چهار کارویژهٔ سیستم اجتماعی است که برای ثبات و تداوم نظام سیاسی، لازم است از طریق جامعه‌پذیری سیاسی، مدیریت بحران و مکانیزم حل منازعه به طور مداوم و بی‌وقفه انجام پذیرد و در صورت عدم موفقیت سیستم اجتماعی در حفظ الگوهای فرهنگی، تعارضات ارزشی، هنجاری و رفتاری در جامعه به وجود آمده و منجر به عدم مشروعیت در نظام سیاسی و در نتیجه انقلاب و سرنگونی سیستم سیاسی می‌شود.

بر اساس چارچوب نظری تحقیق و چهار ویژگی نظام کنش اجتماعی، بین ساختار و پندار، جامعه‌پذیری سیاسی و پندار و پندار و رفتار سیاسی یک رابطه مستقیم وجود دارد که در صورت

موفقیت سیستم اجتماعی در فرهنگ‌سازی، بین آنها مبادله، وحدت، پویایی و تعادل و در صورت عدم موفقیت بین آنها عدم تعادل حاکم می‌گردد.

از مهم‌ترین عوامل جامعه‌پذیری سیاسی در ایران می‌توان به خانواده و مساجد به عنوان عوامل اولیه، و مدارس و رسانه‌های گروهی به عنوان عوامل ثانویه اشاره کرد.

با توجه به وجود سه الگوی مهم فرهنگی در ایران (ایران گرایی، مذهب‌گرایی و غرب گرایی)، حرکت و رفتار رژیم محمدرضا پهلوی و مطالبات مردم با محوریت همین سه الگو مورد بررسی، آزمون و مقایسه قرار گرفت.

برای اندازه‌گیری و تعیین میزان حرکت رژیم و مردم نسبت به سه الگوی مذکور، سرمقاله‌های روزنامه اطلاعات از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ و شعارها و دیوارنوشته‌های انقلاب اسلامی در دوران انقلاب (۵۷ـ۱۳۵۶) مورد توجه قرار گرفت.



پس از طراحی جداول مورد نیاز برای تعیین کلیدواژه‌ها، ثبت فراوانی، انجام عملیات آمار توصیفی و استنباطی و مقایسه بین آنها معلوم شد، بین رفتار رژیم و خواسته‌های مردم نه تنها همخوانی وجود نداشته، بلکه شکاف و تعارضاتی نیز مشاهده می‌شود؛ چرا که رژیم با ۴۱/۴۴ درصد به سمت غرب‌گرایی در حرکت بود، ولی مردم نه تنها هیچ گرایشی به غرب نشان نداده‌اند، بلکه ۲۴ درصد از خواسته‌های آنان در نفی فرهنگ غربی بود. همچنین رژیم با ۳/۵۴درصد ولی مردم با ۶۱/۹۲ درصد خواهان فرهنگ مذهبی بودند؛ ضمن آن‌که رژیم با چاپ ۲۹ درصد از عکس‌های مبتذل در روزنامه اطلاعات، با ارزش‌ها و باورهای مردم دست و پنجه نرم می‌کرد؛ اما در خصوص ایران‌گرایی شاه و مردم، اگرچه رژیم پهلوی با ۵۵/۲۷درصد و مردم با ۳۸/۰۸ درصد به سمت ایران گرایی در حرکت بودند، ولی ایران گرایی مردم توأم با مبانی و فرهنگ اسلامی بود (مذهبی ـ ملی) و ایران‌گرایی رژیم جنبهٔ باستان گرایی و ایران جدای از تاریخ و افتخارات اسلامی بود.

با انجام بررسی و آزمون فرضیه، روشن شد که عدم موفقیت رژیم محمدرضا پهلوی در حفظ الگوهای فرهنگی از طریق جامعه‌پذیری سیاسی، باعث تعارضات ارزشی، هنجاری، بی‌ثباتی در رفتار سیاسی جامعه، تعمیق شکاف اجتماعی، بحران مشروعیت و عدم تعادل در نظام سیاسی گشت که موجب پیدایش انقلاب اسلامی و سقوط رژیم محمدرضا پهلوی شد.

عنوان: اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی (دورهٔ میانه)

استاد راهنما: حجة‌الاسلام دکتر داود فیرحی

استاد مشاور: حجة‌الاسلام دکتر نجف لک‌زایی

دانشجو: رضا خراسانی

مقطع: کارشناسی ارشد

این نوشتار جستار و کوششی است در پاسخ به این پرسش اساسی که در اندیشه سیاسی اسلامی چه رابطه‌ای بین اخلاق و سیاست وجود دارد؟ در این راستا این فرضیه مطرح است که در قلمرو اندیشه سیاسی اسلامی (دوره میانه) اخلاق بر سیاست تقدم دارد. جهت آزمون فرضیه، نوشتار در یک مقدمه، چهار فصل و نتیجه‌گیری ساماندهی شده است. در مقدمه طرح تحقیق آمده است و نگارنده در فصل اول تلاش می‌کند با توجه به دیدگاه ارسطو در خصوص رابطه اخلاق و سیاست، چارچوب مفهومی و نظری مناسبی برای تحقیق ارائه کند. فصل دوم عهده‌دار بررسی مسیر تاریخی تکوین نظریه‌های مربوط به اخلاق و سیاست است. در ادامه فرضیه پژوهش را در اندیشه سیاسی متفکران شیعه دورهٔ میانه به آزمون گذاشته و دیدگاه‌های ابوعلی مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی را تجزیه و تحلیل کرده است. نویسنده با تامل در نوشته‌های آنان به این نتیجه دست یافت که آنان مسیر عمل سیاسی را به مثابه فعل اخلاقی تلقی می‌کنند؛ در نتیجه رابطه وثیقی بین اخلاق و سیاست برقرار کرده تا جایی که اخلاق را دیباچه و مدخلی برای سیاست می‌شمرند. سرانجام در فصل چهارم فرضیهٔ پژوهش در اندیشهٔ متفکران اهل سنت مورد آزمون قرار می‌گیرد. در این قسمت دیدگاه‌های ابوالحسن ماوردی و غزالی جست‌وجو شده است. به عقیده آنان نیز اخلاق از جایگاه ویژه‌ای در قلمرو سیاست برخوردار است. ماوردی با اهمیت جلوه دادن عدالت به عنوان اشرف فضایل اخلاقی در قلمرو سیاست سعی در کاوش مفهوم اخلاق در این عرصه دارد غزالی با بررسی مباحثی از قبیل طبع انسان، اکتسابی بودن فضایل اخلاقی عمل سیاسی به مثابه فعل اخلاقی و عدالت در قلمرو سیاست، سعی در ایجاد پیوند بین اخلاق و سیاست دارد.

بنابراین با تأمل در آثار متفکران دورهٔ میانه اسلامی می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه سیاسی اسلام بین اخلاق و سیاست رابطهٔ وثیقی وجود دارد تا جایی که اخلاق را دیباچه‌ای برای سیاست تلقی کرده و این دو مقوله را برای رساندن انسان به سعادت و خوشبختی ضروری می‌دانند.

عنوان: نقش روحانیت در مشارکت سیاسی مردم از ابتدای پیروزی انقلاب

استاد راهنما: دکتر سیدرحیم ابوالحسنی

استاد مشاور: حجة‌الاسلام محمدتقی آل سید غفور

دانشجو: پرویز باقرپور

مقطع: کارشناسی

جامعه امروز ما جامعه‌ای متحول و پویا و نوبنیاد است. بی شک این تحول بنیادی عظیم را اقشار مختلف مردم و قشر روحانیت و به‌خصوص سلسله جنبان آن یعنی حضرت امام خمینی(ره) به وجود آورد. در این رساله به بررسی نقش روحانیون در مشارکت سیاسی مردم پرداخته شده است. ابتدا خلاصه‌ای از نقش آنها در دوران قبل از انقلاب و سپس در پیروزی انقلاب و دفاع مقدس و همچنین در تحول و دگرگونی‌های بعد از پیروزی و صحنه‌های انتخاباتی و... ارائه شده و سپس فعالیت‌های روحانیت مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.



عنوان: علل انحطاط مسلمین در اندیشه و آراء سیاسی امام خمینی(ره)

استاد راهنما: دکتر سیدرحیم ابوالحسنی

استاد مشاور: حجة‌الاسلام دکتر داود فیرحی

دانشجو: هدایت یوسفی

مقطع: کارشناسی ارشد

پژوهش حاضر این سؤال اساسی را طرح و پاسخ داده است که آیا دیدگاه امام خمینی در بارهٔ علت اساسی انحطاط و عقب ماندگی مسلمانان دارای ویژگی‌های یک نظریه (تئوری) است یا خیر. در پاسخ، این فرضیه به آزمون گذاشته شده که دیدگاه امام خمینی ویژگی‌های یک نظریه را داراست.

دیدگاه امام خمینی بر اساس اعتقاد ایشان به اسلام به عنوان تنها مکتب تأمین کننده سعادت دنیا و آخرت و پیشرفت توأم مادی و معنوی انسان‌ها شکل گرفته است. امام خمینی معتقدند اسلام به عنوان آخرین دین الهی دارای قوانین جامع و کاملی است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجراست و تنها در پرتو این قوانین است که پیشرفت و رفاه مادی انسان‌ها هم آغوش معنویت و سعادت اخروی می‌گردد؛ از این‌رو ایشان انحطاط و عقب ماندگی مسلمانان را در درجهٔ اول بدلیل انحراف آنان از اسلام اصیل از صدر اسلام تاکنون می‌دانند و معتقدند به هر میزان مسلمانان به قوانین اسلام عمل

کرده‌اند به همان میزان به پیشرفت‌های مادی و معنوی نایل شده‌اند و بالعکس. از نظر امام خمینی، مهم‌ترین تحریفی که در اسلام، به ویژه در سده‌های اخیر، توسط استعمارگران صورت گرفته، القای جدایی دین از سیاست یا نبود نهاد حکومت در اسلام است. به عقیدهٔ ایشان تنها راه خروج مسلمانان از انحطاط روی آوردن به اسلام اصیل است و چون در متن اسلام اصیل تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای قوانین اسلام، ضروری است، بنابراین بر پایی حکومت اسلامی شرط اساسی و لازم خروج از انحطاط می‌باشد. دیدگاه فوق را می‌توان در سه گزارهٔ کلی خلاصه کرد: ۱ـ تنها و تنها اسلام تأمین کننده سعادت دنیا و آخرت و پیشرفت مادی و معنوی است؛ ۲ـ سعادت دنیا و آخرت و پیشرفت مادی و معنوی در تقابل با انحطاط و عقب ماندگی می‌باشد؛ ۳ـ انحراف از اسلام، علت انحطاط و عقب ماندگی است.

گزاره‌های فوق با برخورداری از سه ویژگی نظریه (تئوری) یعنی ۱ـ دارا بودن نوع خاصی از گفتار که از آن به قانون تعبیر می‌شود ۲ـ ارتباط بین این گفتارها بر مبنای قواعد منطق (قیاس)، ۳ـ تبیین واقعیت از راه قیاس، می‌تواند در قالب یک نظریه (تئوری) طرح گردد.

عنوان: آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)

استاد راهنما: دکتر سیداحمد موثقی

استاد مشاور: حجة‌الاسلام دکتر منصور میراحمدی

دانشجو: احمد امیری

مقطع: کارشناسی

در این تحقیق درصدد بررسی مفهوم، مبانی و قلمرو آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) هستیم. سؤال اصلی تحقیق این است که مفهوم، مبانی و قلمرو آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی چیست؟ برای پاسخ این فرضیه ارائه شده که مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی امام عبارت از حق انتخاب یا اختیاری است که انسان‌ها در رابطه با نوع زندگی، مشی، عقیده و نظر دارند. مبانی آزادی در اندیشه ایشان ریشه در توحید دارد و از اصل توحید، اصل آزادی بشر آموخته می‌شود و انسان موجودی است دارای اراده و اختیار و آزادی در تصمیم‌گیری، همچنین آزادی حق الهی و ذاتی انسان و حق اولیه بشر می‌باشد، همه انسان‌ها با هم برابر، و در اسلام حقوق همه ملت‌ها مراعات شده است. از نظر حضرت امام محدوده و قلمرو آزادی تا مرز قوانین اسلام است که در جمهوری اسلامی در قالب قانون

اساسی تبلور یافته است. به‌منظور آزمون فرضیه، تحقیق را در سه بخش تنظیم شده است: بخش اول در قالب دو فصل به بیان مفهوم آزادی و اقسام آن و بیان مفهوم آزادی از دیدگاه اسلام و غرب (لیبرالیسم)، مبانی و قلمرو آن در این دو مکتب و مقایسه دیدگاه‌های اسلام و غرب درباره مفهوم، مبانی و قلمرو آزادی پرداخته است. در بخش دوم، که شامل سه فصل است، ویژگی‌ها، مبانی و اصول اساسی اندیشه سیاسی امام خمینی مورد بررسی قرار گرفته است. بخش سوم که شامل چهار فصل است به تبیین آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی اختصاص دارد. در این بخش، ابتدا مفهوم، ارزش و جایگاه آزادی و سپس مبانی آزادی و اقسام آزادی‌های سیاسی و محدوده و قلمرو آزادی از دیدگاه وی آمده است.



عنوان: آسیب‌شناسی حکومت دینی

استاد راهنما: حجة‌الاسلام دکتر داود فیرحی

استاد مشاور: حجة‌الاسلام دکترمنصور میراحمدی

دانشجو: عبدالرضا احمدی

مقطع: کارشناسی

اهمیت آسیب‌شناسی یک پدیده را می‌توان در راستای اهمیت خود آن پدیده ارزیابی کرد. این پژوهش با در نظر گرفتن اهمیت تأسیس حکومت دینی در ایران، به طرح این سؤال پرداخته که مهم‌ترین آسیبی که فراروی وجه دینی این حکومت قرار دارد چیست؟ در پاسخ ابتدا به عملگرایی و در نتیجه عرفی شدن به عنوان فرضیه پژوهش بیان شده است. برای آزمون فرضیه در فصل اول ابتدا تعریف مفاهیم اصلی فرضیه یعنی «آسیب‌شناسی»، حکومت دینی، عملگرایی و عرفی شدن آمده است و پس از آن سه رهیافت نظری که به نظر نویسنده مرتبط با فرضیه بوده‌اند مورد بررسی واقع شده است: نخست، عرفی شدن از دیدگاه دورکیم، دوم، تأکید بر مفهوم «عقلانیت» گذار از کاریزما در مباحث ماکس وبر و نقش این‌دو مفهوم در عرفی شدن و سوم، نظر کرین برینتون در کتاب کالبد شکافی چهار انقلاب مبنی بر تغییر و تحول ارزش‌ها پس از گذشت چند دوره از عمر انقلاب‌ها. در فصل سوم پس از بیان فرق جامعه قدسی و جامعه عرفی برای اثبات آسیب بودن عرفی شدن، ابتدا دلایل طرفداران عرفی شدن ذکر شده و پس از آن دلایل طرفداران رابطه دین و سیاست و منتقدان سکولاریسم مورد بحث قرار گرفته است. پس از مباحث فوق رهیافت‌های نظری ارائه شده با وضعیت

حکومت دینی ایران تطبیق داده شده است و در نهایت با بیان وجه آسیب دانستن عرفی شدن، به نتیجه‌گیری از بحث‌های ارائه شده و اثبات فرضیه پرداخته شده است.

عنوان: نقش مردم در حکومت اسلامی بر اساس دیدگاه‌های مقام معظم رهبری(مدظله)

استاد راهنما: حجةالاسلام دکتر محمدجواد ارسطا

استاد مشاور: دکتر محمد ستوده

دانشجو: قباد سلیمانی

مقطع: کارشناسی

انقلاب اسلامی ملت ایران و تشکیل حکومت مردمی بر پایه اسلام، که با طرح مفاهیم و پرسش‌های تازه در گسترهٔ آموزه‌ها و پذیره‌های پیشینِ اندیشه و ادبیات سیاسی، مرحله‌ای از بازشناسی، بازپروری و پاسخ‌گویی را تجربه کرد، نقطه عطف و عصر جدیدی در فرآیند کلی اندیشهٔ سیاسی علمای شیعه به شمار می‌آید؛ از این رو در این تحقیق با طرح این سؤال که نقش مردم در حکومت اسلامی براساس دیدگاه‌های مقام رهبری چیست و میزان آن چقدر است، به تبیین موضوع می‌پردازیم. در این تحقیق، نقش اساسی مردم و میزان آن در حکومت اسلامی از دو جهت بررسی شده است:

۱ـ از جهت کارآمدی، یعنی تشکیل حکومت اسلامی و به اجرا گذاشتن مقررات آن و تأمین مصالح و منافع مردم در زمان غیبت امام عصر(عج)؛

۲ـ آگاهی بخشی به مردم در زمینه میزان نقش و مشارکت‌دهی آنان برای همیاری و همکاری در اموری که حکومت اسلامی نظر خاصی ندارد و خواست مردم با مبانی حکومت اسلامی منافات ندارد.

مقام معظم رهبری بر اساس تفکر اسلامی و شریعت الهی حکومت اسلامی را بر دو پایه استوار می‌دانند: ۱. جمهوریت؛ ۲. اسلامیت.

لذا حرکت آحاد مردم در این تفکر به عنوان دو محور اساسی مبنا قرار می‌گیرد که معظم‌له محور تشکیل و نقش مردم در حکومت را چنین تبیین می‌فرماید «تصمیم، اراده و نقش مردم، آن روزی بروز کرد که ملت عظیم‌الشأن، بزرگوار، شجاع و قابل ستایش ایران، نه تنها بر علیه یک رژیم، بلکه علیه تفاهم ظالمانه شرق و غرب به پا خاست و نظام اسلامی خود را، علی‌رغم میل قدرت‌های جبّار جهانی، به وجود آورد و حفظ نمود.»

چارچوب نظری پژوهش، نیازمند تبیین برخی از فرضیه‌ها، مفاهیم، سؤالات فرعی و پیش‌فرض‌هاست که می‌توان به مقبولیت، مشروعیت و مرحله ثبوت و اثبات آنها به عنوان مهم‌ترین عوامل اشاره کرد، اگر حکومت اسلامی را بر سه اصل اساسی یعنی: قوانین کلی و موضوعهٔ الهی، رهبری و هدایت جامعه (ولایت) و حمایت و پشتیبانی مردم (تشکیل حکومت) استوار بدانیم، می‌توان نقش مردم و میزان آن، اثبات ولایت و حاکمیت، مشروعیت و مقبولیت را بررسی کرد.

در بحث قوانین کلّی الهی، می‌توان به قانون اساسی نظام سیاسی اسلام برگرفته از قرآن کریم اکتفا نمود. در مرحلهٔ اثبات ولایت، مشروعیت نقش اساسی دارد، ولی در مقام اعمال ولایت نیاز به مقبولیت نیز هست. در این جا مراد ولایت در مرحلهٔ تشکیل حکومت است. امام خمینی(ره) نیز در باب اثبات ولایت می‌فرمایند: آرای مردم در مشروعیت و اثبات ولایت دخالتی ندارد، اما مرحلهٔ اعمال ولایت و تشکیل حکومت، نیازمندِ پذیرش مردم است. بنابراین دیدگاه مقام معظم رهبری همانند بسیاری از فقیهان دیگر بر این پایه استوار است که تشکیل حکومت و اعمال ولایت، متکی به رأی، فکر و اعتقاد مردم (مقبولیت) است، ولی رأی اکثریت نمی‌تواند شرط اثبات ولایت(مشروعیت) باشد، بلکه جمهوریت به عنوان مهم‌ترین و راسخ‌ترین پایه تشکیل حکومت مطمح نظر است و ولایت سیاسی فقها در حکومت اسلامی مبنای مشروعیت نظام است؛ به عبارت دیگر، حاکمیت اصلی و اثبات ولایت براساس ارزش‌ها و قوانین الهی است و نقش و رأی مردم در طول قوانین الهی و شرط تحقق حکومت است.



عنوان: تعارضات فکری ملی‌گراها با جمهوری اسلامی ایران (با تأکید بر نهضت آزادی ایران)

استاد راهنما: عبدالوهاب فراتی

استاد مشاور: حجة‌الاسلام دکترمنصور میراحمدی

دانشجو: مراد پیروتی

مقطع: کارشناسی

موضوع رساله حاضر بررسی تعارضات فکری ملی‌گراها را (تأکید بر نهضت آزادی) با جمهوری اسلامی است، از این رو از آن‌جا که در پژوهش‌های علمی باید اولویت‌ها و اهم‌ها مراعات شود بنابراین فقط به بررسی تعارضاتی که در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی نمود بیشتری داشتند، پرداخته شده است. از آن جا که شناخت دقیق و درست از آرا و نظرهای گروه‌های سیاسی مستلزم معرفت جزئی از

اساسنامه، هیأت مؤسس و چگونگی شکل‌گیری حرکت سیاسی آن گروه است، در فصل اول مرور کوتاهی به تاریخچهٔ شکل‌گیری نهضت آزادی و نقش آن در شکل‌گیری و پیروزی انقلاب شده است.

در فصل دوم، دیدگاه‌های بازرگان در خصوص رابطه دین و سیاست بیان شده و به دوگانگی یا چندگانگی اندیشه سیاسی بازرگان در این خصوص اشاره و گفته شده است در سه مقطع در این خصوص اظهار نظر کرده است: گاهی بیان می‌کند که دین و سیاست از همدیگر جدا نیست، بلکه در اسلام ایمان و عمل و دین سیاست از همان قدم اول توأم بوده‌اند. در برههٔ دیگر اعتقاد دارد که سیاست با دیانت هم مرز است و دیانت نباید از سیاست پیروی کند والّا دین مضمحل می‌شود و در این صورت است که انسان به رستگاری و سعادت اُخروی دست می‌یابد و در پایان عمرش اذعان می‌کند که دین و سیاست از همدیگر جداست و هیچ ارتباطی بین آنها وجود ندارد. باز در این فصل اندیشه‌های سیاسی اسلام را از دیدگاه حضرت امام خمینی(ره) مورد بحث قرار داده و اشاره کردیم که اسلام و تعلیمات آن سراسر، حاوی آموزه‌های تلفیق دیانت و سیاست است.

در فصل سوم، حکومت دینی و مسأله ولایت فقیه بررسی شده و از طریق ادله عقلی و نقلی به اثبات ولایت فقیه پرداخته شده است. در ادامه لزوم رهبری روحانیت در نظام ولایی را مطرح ساخته‌ایم و به عدم تناقض و تعارض دموکراسی واقعی در اسلام با ولایت فقیه اشاره کرده‌ایم. همچنین آورده‌ایم که بازرگان در پرتو تفسیر آیات بعثت در کتاب پادشاهی خدا اعتقاد دارد که هیچ انسانی بر اریکه قدرت خدایی نمی‌تواند تکیه زند و با تکیه بر اندیشهٔ جدایی دین از سیاست قصد جدایی روحانیت از سیاست را می‌کند.

در فصل چهارم، به مفهوم جمهوریت نظام حاکم اشاره شده و گفتیم که ملی‌گراها به‌خصوص بازرگان معتقد است عنوان حکومت، جمهوری دمکراتیک اسلامی باشد و بر این امر اصرار دارد. در حالی‌که امام خمینی در آستانه رفراندوم فرمودند که به جمهوری اسلامی رأی دهید نه یک کلمه کم و نه یک کلمه بیش. همچنین اشاره شده که اسلام، دمکراتیک‌ترین مکتب اعتقادی در جهان است و هیچ مکتبی به اندازه اسلام با دمکراسی واقعی سازگار نیست، بلکه دمکراسی در متن و بطن اسلام خوابیده است.

عنوان: معیار دینی بودن حکومت از دیدگاه امام خمینی(ره) و شهید صدر(ره)

استاد راهنما: حجة‌الاسلام دکتر سید علی میرموسوی

استاد مشاور: حجة‌الاسلام دکترنجف لک‌زایی

دانشجو: محمدیوسف کاظمی

مقطع: کارشناسی

در این پژوهش این سؤال پاسخ داده شده که معیارهای دینی حکومت چیست؟ معیارهایی که برای حکومت دینی می‌توان بر شمرد عبارتند از: دین را به صورت سایر نهادهای اجتماعی انگاشت و آن را معیار حکومت دینی تلقی کرد، یا قوانین و مقررات حکومت نشأت گرفته از تعالیم و قواعد دینی‌اند یا چون رهبران حکومت افراد دین داری هستند، حکومت را دینی قلمداد می‌کنیم، یا چون حاکمان افراد دین شناس و دینداری هستند، حکومت را دینی به شمار می‌آوریم. امام‌خمینی فقیه و سیاست مدار مذهبی بودند و اندیشه‌های سیاسی ایشان بر خاسته از تعالیم و متون دینی بود و در این راستا نظریه ولایت فقیه را جهت تأسیس حکومت اسلامی مطرح کردند. برمبنای این تئوری سازوکار، قوانین و مقررات کشور می‌بایست منطبق با دستورهای دینی بوده و از جهت دیگر در رأس حکومت مجتهدی قرار بگیرد تا هنگام اعمال حاکمیت و تصویب و اجرای قوانین از موازین دینی و شرعی عدول نشود. همچنین شهید صدر درباره حکومت دینی طرحی را ارائه داد؛ مبنی بر این که قوانین و مقررات کشور باید منطبق با احکام و دستورات دینی باشد و مردم عهده‌دار کارهای مدیریتی و اجرایی حکومت باشند و فقیه بر کار آنها نظارت داشته باشد تا عملکردشان مخالف دستوهای شرعی نباشد.

بنابر این طبق نظریات امام خمینی و شهید صدر حکومتی دینی است که قوانین و مقررات موضوعه کشور منطبق با دستورهای دینی بوده و با این تفاوت که امام خمینی می‌فرمایند در رأس حکومت فقیه قرار گیرد، یعنی به نوعی آن فقیه مقام اجرایی پیدا می‌کند؛ اما شهید صدر معتقد است فقیه بر کار رهبران حکومت نظارت می‌کند.



عنوان: سلطنت شیعی، مبانی و نظریه‌ها

استاد راهنما: حجةالاسلام دکتر داود فیرحی

استاد مشاور: دکتر حاتم قادری

دانشجو: سید محسن طباطبایی فر

مقطع: کارشناسی ارشد

بر تخت نشستن صفویان در سال ۹۰۶ قمری با شعار تشیع، و تداوم این حرکت در دوره قجری، علمای این دوره را با امکانی جدید روبه رو کرد؛ امکان حکومت مشروع افراد غیرمعصوم، اگر چه این طرح ابتدا به صورت حاکمیت دوگانه و سپس سلطنت مأذون خودنمایی کرد، اما این دو، جلوه‌هایی از سلطنت شیعی بودند و از آبشخوری واحد نشأت می‌گرفتند. ازمنظر این رساله، سلطنت شیعی بیشتر بر مبانی هستی شناختی، انسان بینی و غایت‌شناسی حکومت در نزد علمای شیعه، استوار بود تا عوامل دیگر.

نگاه دو گانه علما به هستی که همواره عالم تحت قمر را نیازمند فیض عالم مافوق می‌دانستند، لزوم وجود واسطهٔ فیض ـ از جنس بشر و صفات خدایی ـ را نزد آنان مسلم می‌کرد. روش ارگانیکی آنان در بررسی هستی و تقدم رئیس مدینه بر مدینه لزوم تبعیت بی‌چون و چرا از وی را رقم می‌زد. در بُعد انسان‌شناسی نیز تأکید بر طبع بشر در انسان‌ها، نابرابری طبیعی آنها، طبع مدنی آدمیان و عقل نامکفی آنان، تصویری از غربت انسان‌ها در منظومهٔ هستی، مطلقه بودن ریاست رئیس اول و خویشکاری و رضایت به وضع موجود را ترسیم می‌نمود. بر این مبنا عدالت تفسیری شخصی می‌یافت و حکومت ضرورتی ازلی و ابدی.

بیان رابطهٔ این مبانی با حوزه سیاست، وجه همت این نوشتار است.

ملخص المقالات



نظرية الاجتهاد فروعها و تطبيقتها

آيةالله محمد ابراهيم جنّاتي*

تحاول هذه المقالة اثبات المدعىٰ القائل بأنه التغيير ما لم يبطل الاسس الداخلية و الخارجية للموضوعات فأن الأحكام ستبقىٰ ثابتة و لاتتغيّر الابتغير مواضيعها و في هذا السياق جرت قراءة و مناقشة لبعض المذاهب [المدارس] الدينية و الاجتهادية و ابديت طرق جديدة في الاجتهاد. كما تمّ البحث في نماذ ج من تحوّل الاجتهاد في اثر تحوّل الزمان او المكان او العرف و الاوضاع.

المصطلحات الرئيسيه: الاجتهاد، الزمان و المكان، الفقه السياسي، تحوّل الاجتهاد، العرف، الاوضاع، نظرية الاجتهاد.

* استاذ في البحث الخارج بالحوزة العلمية في قم.

المنهجية في معرفة فقه الشيعة السياسي

نجف لكزايي *

دونت هذه المقالة من اجل بيان هوية المنهجية في معرفة الفقه السياسي لدى الشيعة، و قد سعىٰ المصنف فى خلال هذه المقالة بالأستعانه بمنهجية القياس الى بيان الخصائص المنهجية في معرفة الفقه السياسي الشيعى في اختلافاته مع المنهجية المعرفية التي تتبنّاها المذاهب الاسلامية الأُخرى، و هكذا منهج النزاع المعرفي بين العلماء الاصوليين و الاخباريين، و ايضاً المنهجية المعرفية للنزاع بين انصار الفقه الداعي لمبدأ الحكومة و الفقه الفردي و في الختام تم التركيز على المنهجية المعرفية في النزاع بين انصار الفقه الداعي لمبدأ، الحكومة و المثقفين الدينيين.

المصطلحات الرئيسية: المنهجية المعرفية، الفقه السياسي، الشيعة، اصول الفقه، الاجتهاد، المجتهد، الاخباريون، اهل السنة، المثقفين الدينيين.

قراءة لمنهج الفقه السياسي عند اهل السنة

منصور ميراحمدي **

ترتكز هذه الدراسة على تحليل و مناقشة الفقه السياسي عند اهل السنة. استناداً للمنهجية المعرفية التي يتبناها الفقه المذكور و في هذا المجال، نوقشت في البداية العلاقة الوثيقة بين الفقه السياسي الذى تتبنّاه النظرية السنية بالأدب و اللغة العربية، فحتمية المراجعة للنص و السنة لتنظيم الحياة السياسية توجب مراجعة الفقيه للأدب العربي الذين يعد اهم ادواته للوصول الى المعارف.

و قد وردت في القسم الثاني اشارة إلى مصادر الفقه السياسي عند اهل السنة مع بيان مكانة كل واحد من هذه المصادر و ضرورة التعرف على منهجيتها و نظراً للدور المتميز للنص القرآني فقد ورد التأكيد الحثيث و الكيفية في ارجاع المصادر الاخرىٰ اليه في الفقه السياسي لاهل السنة و في القسم الاخير قسّم المصنف النظريات التي يتبناها اهل السنة إلى صنفين النظريات القديمة و النظريات الحديثة و ناقش المؤثرات الاساسية لمنهجية التعرف على الفقه السياسي لاهل السنة في هاتيين الفترتين و التي ادت الى نشوء الخصائص المميّزة لكل فترة، و في النتيجة ظهور التقسيم المذكور.

المصطلحات الرئيسيه: سبيل التعرّف، الفقه السياسي، اهل السنة، الاجتهاد، التعقل، الخلافة، الشورىٰ.

---

* حجةالاسلام نجف لكزايي، عضو الهيئة العلمية فيقسم العلوم السياسة في مؤسسة باقرالعلوم(ع) للتعليم العالى.

** حجةالاسلام منصور ميراحمدي، عضو الهيئة العلمية في قسم العلوم السياسية في مؤسسة باقرالعلوم(ع) للتعليم العالى.

ماهية قواعد الفقه السياسي

روح ا... شريعتي*

يُعد الفقه السياسي مسرحاً للحوادث الواقعة، و في هذا المجال فأن قواعد الفقه السياسي تـلعب دوراً بارزاً في الاجابة عن هذه المسائل. و قد طرحت هذه القواعد المناهج العمليّة الشاملة و المنسجمة التي لايشوبها الغموض اذ بأمكان الجميع الاستفادة منها، فالتعرف عليها يُوجب على الحكّام العمل بأسسها و مقرراتها. و هذه المقالة بصدد بيان ماهية قواعد الفقه السياسي و مصادره و أهدافه و أدواته العلمية.

المصطلحات الرئيسيه: الفقه، القواعد الفقهيه، الفقه السياسي.



تهاوي تكوينة القوىٰ في الانظمة السابقة

الدكتور السيد على مير موسوي**

تبحث المقالة التالية هيكلية الأنظمة السابقة في ايران و كيفية انهيارها. و تتكوّن هذه الانظمة و التي كانت تعرف بأسم «القيمومة السلفية» عـلى اساس تشكـيلة اجـتماعية خـاصة و تـرتكز هـذه الحكومات على أسس خاصة و نسق معين. و بالرغم من حصول جملة من التحركات الاصلاحية في هذه الانظمة خلال فترة الحكومات القاجارية الاّ انها سرعان ما تـهاوت تـزامـناً مـع بسـط الحـركة التجديدية في ايران. و قي هذه المقالة نوقشت الأبعاد الموجوده في هذا التحول و التـغيير، استـعانة بنظرية الحوار.

المصطلحات الرئيسيه: انهيار [تهاوي] الانظمة، بـناء القـوة، الحكـومة، الاصـلاحات، المشـروطة، السلالة القاجارية، التحليل الحواري.

---

* من طلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية بقم و المتخصص في الحقوق الدولية في جامعة المفيد بقم.

** حجةالاسلام ميرموسوى الاستاذ المساعد في قسم العلوم السياسية بجامعة المفيد.

نظرية ابن ادريس في السياسة و الحكومة

علي خالقي*

يعتبر ابن دريس الحلي بأن السياسة تعني المُلك و تدبير امور الناس و ذلك لاصلاح امورهم الدينية و الدنيوية. و قسّم (الحلي)، الحكومة، السلطة، ـ و التي تتولیٰ امر هذه السياسة و التدبير ـ الى صنفين، سلطان الحق و العدل و سلطة الجور و الظلم و بعد تقييمه لأساس الشرعية و مدى حدود صلاحيات كل واحدة منها ذهب الحلي الى القول بأن سلطان الحق العادل (الائمة المعصومين و من اجيزوا من قبله) هم وحدهم الذين يمكنهم التصدّی لتدبير الامور المرتبطة بسياسة الناس.

المصطلحات الرئيسيه: السياسة، التدبير، الملك، السلطة، الحكومة، العادل، الحق، الجائر، الجور، الفقيه الجامع للشرائط، الولاية.

الفكر السياسي عند الفاضل المقداد

سيد محمد رضا موسويان**

اثمرت الافكار السياسية للفاضل المقداد و التي إرتكزت علیٰ عنصري الزمان و المكان و الارتباط الوثيق بين الدين و السياسة في تحديث و تقوية الاجتهاد و السعي العلمي للفقهاء من جانب و من جانب اخر أدت الیٰ اضفاء الفقهاء الشيعة منزلة اوضحت من خلالها مكانة الفقهاء السياسية و سلطتهم في الامور العامة للمجتمع و ينتهي [الفاضل المقداد] الیٰ القول بأن المتصدي للتركيبة السياسية للمجتمع لابد ان يكون امّا فقيهاً أو أن يتفقه [ليبقى حاكماً] و توفر هذه الرؤية مكانة مميزة للولي الفقيه و تحدد الشروط التي ينبغي ان تتوفر فيه و كذلك الصلاحيات كحاكم اسلامي مبسوط اليد في اطار [ادارة] المصالح العامة، و تأمين النظم و اقرار الامن و هداية المجتمع نحو الصلاح، و ناقشت الرؤية المذكورة [مكانة] الفرد و الدولة من خلال نظرة لمكانة الفرد الرفيعة في النظام السياسي المتبنیٰ من قبل ولاية الفقيه و حددت ايضاً الحقوق و الوظائف المتقابلة بين الحكومة و الشعب.

المصطلحات الرئيسيه: الفاضل المقداد، الدين و السياسة، الحكومة المطلوبة (المختارة)، ولاية الفقيه، الفرد و الدولة، حكومة الاصلح.

---

* من طلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية بقم و عضو الهيئه العلمية في جامعة الشهيد بهشتي

** حجةالاسلام محمد رضا موسويان، محقق بقسم التحقيق في الفكر السياسي الاسلامي.

الفكر السياسي عند الوحيد البهبهاني

ابوالفضل سلطان محمدي*

ماهيت الحالة التي تبناها الوحيد البهبهاني في تقوية المدرسة الاصولية، و استمرارها خلال القرنين الاخيرين في فتح فصل جديد من الحياة السياسية للشيعة في عصر الغيبة، و أدّت الى ترشيد الوعي السياسي في الفقه الشيعي، و اتساع صلاحيات الفقيه، و اقتدار العالم الديني في سياق العمل السياسي و الذي ادّىٰ بدوره اخيراً الى اقامة الحكومة الدينية على يد الامام الخميني في ايران. انّ ضرورةالتعرف على خلفية التفكر السياسي الشيعي يستلزم مراجعة لافكار الوحيد البهبهاني و في هذه المقالة جرت عملية مطّالعة و تنقيت في الحياة السياسية للبهبهاني و هكذا نظرياته السياسية ضمن الاطار الديني و السياسي كذا الحكومة و انواعها، التقية و التعامل مع حكام الجور، ولاية الفقيه، و شرائط و مواصفات الحاكم الاسلامي و نماذج اخرى من افكاره.

المصطلحات الرئيسيه: السياسة، الامامة، الخلافة، حكومة العدل حكومة الجور، الفقه السياسي.



تقرير لخطاب السيد قطب

مجيد مرادي**

يعتبر السيد قطب من ابرز و اشهر الشخصيات الحركية الاسلامية في القرن العشرين فقد شكلت كتاباته بأسرها اساس الفكر الحركي الاسلامي المعاصر.

و مع ان البعد السياسي للاصولية الاسلامية قد طغى علىٰ نشاطها خلال العقود الثلاثة او الاربعة الاخيرة الا أنه لايمكن تجاوز الاساس الفكرى و الفلسفي لهذا الاتجاه، اذ إنّ اساس الاتجاه السياسي لهذا المنهج في الحقيقة ذو منشأ فلسفي و فكري ـ ديني و نطالع في هذه المقالة بحث لأهم العناصر و المفاهيم الفكرية التي يتبناها السيد قطب.

المصطلحات الرئيسيه: الجاهلية، الحاكمية، الجماعة، الطريقة، المجتمع، العدالةالاجتماعية، السيدقطب.

---

* حجةالاسلام سلطان محمدي، محقق في مركز التحقيقات الفكرية السياسية في الاسلام.

** من طلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية بقم.

الشرعية و المصداقية بين التناقض او التطابق

محمد فيوجى*

تعتبر الشرعية اهم الاسس واقدمها في مسألة الحاكمية في خضم الحياة الاجتماعية التي عاشتها البشرية تأريخياً و هي تعد من اهم المباحث في الشرعية السياسية الى يومنا هذا، و قد نشأت و منذ الغابر من الزمن نظريتان احدهماترى بأن شرعية الحكومة ينبغي ان تستمدّ من الله فيما ترىٰ الاخرىٰ بأن الشرعية تعود الى ارادة الشعب و قد أدّت هذه المفارقة المعقدة [التناقض بين هاتين النظريتين] الى انصراف كم هائل من الاتجاهات الفكرية لمناقشة مسائلها و قد سعى كاتب هذه المقالة الى قراءة جديدة للمفاهيم الاساسية لهذا البحث و ذلك من خلال اثبات و هم المفارقة [التناقض] المُدّعاة اعلاه فيما عمد الى صياغتها بشكل جديد بعد ما أخرجت عن محل النزاع.

المصطلحات الرئيسيه: الشرعية، المصداقية، الكفاءة.

دور العلماء في المجتمع السياسي
و التأكيد علىٰ الثورة الأسلامية

مرتضىٰ علويان**

من النظريات المرتبطة بعدم الاستقرار و التحولات السياسية، أزمة الشرعية. و هذا الأمر إنّما يحدث عندما ينتهي التقبل السياسي للمجتمع إلىٰ الاثنينية أو التعددية في الرؤىٰ السياسية و لاسيما عدم انسجام معتقدات المجتمع مع الايدلوجية و معطيات النظام السياسى. إنّ المعتقدات السياسية تتبلور في المجتمع من خلال التقبل السياسي للمجتمع و بواسطة رجال السلطة و المؤسسات ذات القبول الاجتماعي و هو ما يتم عادة بصورة حفظ و تغيير و تحوّل و خلق الثقافة السياسية.

إنّ مجموعة رجال الدين كانت إحدىٰ المؤسسات الأصلية التي حظيت بالقبول اجتماعياً في إيران في التاريخ المعاصر لهذا البلد و قد لعبت دورا في التحوّلات السياسية الاجتماعية لإيران و ذلك بما تملك من آليات. هذا المقال يسعىٰ لبيان دور علماء الدين في تكوين الثورة الاسلامية من خلال ادوات التقبّل السياسي للمجتمع.

المصطلحات الرئيسيه: قبول المجتمع للسياسة، الثقافة السياسية، المشروعية، علماء الدين، ادوات قبول المجتمع للسياسة.

---

* من طلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية بقم.

** من طلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية بقم و عضو الهيئة العلمية في جامعة مازندران.

الدبلوماسية و منهج التعامل السياسي في الاسلام

السيد عبدالقيوم سجادي *

ينصبّ البحث في هذه المقالة حول الدبلوماسية الاسلامية من خلال الرؤية التاريخية حيث تم التأكيد على المنهج السياسي الذي اتّبعه القادة الدينيين و الحكومات الاسلامية.

فالمنهجية السياسية و السيرة العلمية التي اتبعها النبي(ص) و الامام علي(ع) توضّح و تبيّن الخطوط الكلية للتعامل السياسي الذي يتبنّاه الاسلام في اطار الدبلوماسية و السياسة الخارجية. و من جانب اخر فإن قراءة طبيعة التعامل الخارجي الذي كانت تنتهجه الخلافة في عصر الخلفاء الاوائل و من تبعهم في العصور اللاحقة تظهر طبيعة التغيرات التاريخية و التعامل السياسي و الدبلوماسي للحكومات الاسلامية.

المصطلحات الرئيسيه: الدبلوماسية، الدبلوماسية الاسلامية، عصر النبي(ص)، الخلفاء الرّاشدين.

نظرية حوار الحضارات و الفكر الإسلامي

علي رضا عنايتي **

يتعرض هذا المقال لدراسة مقارنة للأسس النظرية لنظرية حوار الحضارات و الفكر الإسلامي و تم في بداية الأمر دراسة المعاني المنتزعة من الحوار و تعليل باختين المعرفي عنها لتقدم مقدمات درك اسس الشروط اللازمة للحوار و يمكن من خلال الرجوع للنصوص و السنن الإسلامية و ضمن دراسة و تطبيق الفكر الاسلامي مع اسس الحوار في فكر باختين و وسائل و طرق تحقيق ذلك استنتاج أنّ اساس هذا المذهب الفكري هو الحوَار.

المصطلحات الرئيسيه: الحوار، حوار الحضارات، الفكر الإسلامي.



---

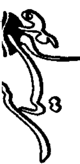
* من طلاب العلوم الدينية فى الحوزة العلمية بقم و عضو الهيئه العلمية في قسم العلوم السياسية في مؤسسة باقرالعلوم(ع).

** ماجستير في العلوم السياسية.

THE DOCTRINE OF THE DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS AND THE ISLAMIC THOUGHT

Ali-Reza Enayati

MA in Political Sciences



Abstract

The present paper is a Comparative study of the theoretical foundations of the doctrine of dialogue among civilizations and the Islamic thought. Studying the various conceptions of dialogue and analizing it based Bakhtin's semiotic approach provides the ground for underestanding the principles and preconditions required for dialogue. Studying the Islamic texts and traditions on the basis of Bakhtin's approach, one can conclude that the Islamic school of thought is founded on dialogue.

Keywords: *dialogue, dialogue among civilizations, Islamic thought.*

DIPLOMACY AND POLITICAL BEHAVIOUR IN ISLAM

Sayyed Abd-ol-Ghayyum Sajjadi
Bagher-ol-Oloom Higher Education Institute
Department of Political Sciences

Abstract

This paper is a historical study of the Islamic diplomacy with an emphasis on the political behaviour of religious leaders and Islamic states. The political behaviour and conducts of the holy prophet and Imam Ali (peace be upon them) indicates the guide lines of political behaviour in Islam with regard to diplomacy and foreign policies. In addition, studying the foreign policy behaviour of the caliphs at the time of the First Four Caliphs and the period after that explains the historical changes in the diplomatic and political behaviour of the Islamic states.

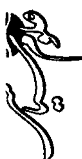
Keywords: *diplomacy, Isamic diplomacy, the time of the prophet, the First Four Caliphs.*

THE ROLE OF RELIGIOUS SCHOLARS IN POLITICAL SOCIALIZATION

Morteza Alavian
Mazandaran University

Abstract:

The legitimacy crisis is a theory about political instabilities and changes. It emerges when the political socialization in the society leads to a duality or multiplicity of political opinions and specifically to the incompatibility of social beliefs with the ideology and functions of the political system. Political beliefs are formed through political socialization and by socializing agents and institutions which maintain, change, and create political culture. The clergies are one of the main socializing institutions in the Iranian society in the comtemporary history of Iran, playing an important role in the socio-political developments by means of the tools it had in his disposal. The present paper is to explain the role of the clergies in the formation of the Islamic Revolution through political socialization.



Keywords: *political culture, legitimacy, religious scholars, political political socialization, socialization tools.*

LEGITIMACY AND ACCEPTABILITY: CONTRADICTION OR AGREEMENT

Muhammad Fiyooji
Qum Seminary School Graduate

Abstract

Legitimacy has always been the oldest and the most crucial problem of governments throughout the history of man's social life. And, the most important point to be noted with respect to political legitimacy is whether it is theocratic or democratic. This is an insoluble contradiction which has attracted much intellectual work. This article is an attempt to reread some of the basic concepts of the subject from a new perspective and to formulate them in a new form maintaining that the assumed contradiction is fictional.

Keywords: *legitimacy, acceptability, efficiency.*

AN ACCOUNT OF SAYID QUOTB'S DISCOURSE: ISLMIC FUNDAMENTALISM

Majid Moradi

Qum Seminary School Graduate



Abstract

Sayid Quotb, whose ideas constitute the foundations of the contemporary Islamic fundamentalism, is the most famous and influencial figure in the Islamic fundamentalism. Though the political aspects of the Islamic fundamentalism prevailed in the last four decades, the philosophical foundations of the movement should not be neglected because the political trends of the movement has intellectual and philosophical origins. Thus, this paper presents the most significant concepts and elements of Sayid Quotb's ideas.

Keywords: *ignorance, government, society, social justice, Sayid Quotb, method, Jama'ah (the mass).*

VAHEED BEHBAHANI'S POLITICAL THOUGHT

Abul-fazl Sultan-Muhammadi
Research Center for Islamic Political Thought

Abstract

Strengthening the rationalist school by Allameh Vaheed Behbahani and the continuity of the school during the last two centuries opened up a new chapter in the political life of the Shiites in the Occultation Time and resulted in the growth of political thinking in the Shiite Fiqh, expansion of jurisprudent's domain of authority, political potency of religious scholars (ulama), and finally the stablishment of a religious government by Imam Khomeini in Iran. To underestand the backgrounds of the Shiite political thought, it is necessary to investigate Vaheed Behbahani's political ideas. Behbahani's political life and his attitudes towards religion and politics, government and its types, ketman (concealing one's thoughts and feelings) and interaction with tyranical rulers, wellayate Faqih, the conditions and charactristics of Islamic rulers, and other dimentions of his thought are examined in this paper.

Keywords: *politics, tyranical government, caliphate, just government, political Fiqh, Imamate.*

7 / Vol.6 / No.21 / Spring 2003

FAZEL MEGHDAD'S POLITICAL THOUGHT

Seyyed Muhammad-Reza Mosavian
Research Center for Islamic Political Thought

Abstract

The centrality of time and space and the relatedness of religion and politics in Fazel Meghdad's political thought endowed the Shiite jurisprudents' scientific endeavour with great capability and dynamism on the one hand, and promoted their social status on the other hand. It has also prepared the ground for ulama's political status and authority over the public sphere of the society, leading to the fact that in the political structure of the Islamic society either the Faqih should rule or the ruler should be a Faqih. On the basis of the above approach, Fazel Meghdad brings into consideration wellayate Faqih and his charactristics, the over all dominion of an Islamic ruler over the public good, the provision of public order and security, and the guidence of the people towards salvation. He approaches the relationship between the individual and the state with an emphasis on the high status of the individual in the wellayate Faqih political system, explaininy the mutual rights and responsibilities of the people and the state.

Keywords: *Fazel Meghdad, government, wellayate Faqih desireable, the individual and the state, religion and politics.*

IBN-I IDRIS HELLI'S APPROACH TO POLITICS AND GOVERNMENT

Ali Khaleghi

Shahid Beheshti University

Abstract

Ibn-i Idris Helli considers politics as statemanship and the management of public affairs in order to improve the religious and worldly lives of the people. Classifying Sultanates into the tyranical and the just, he evaluates the source of the legitimacy and the domain of the authority of each of these two types of Sultanates and concludes that only the just Sultans_i.e. the immaculate Imams_and those who are appointed by these Sultans have the right to manage people's political affairs.

Keywords: *jursprudent, management, comprehensive, statemanship, Sultanate, just government, welayat, politics,.*

DECONSTRUCTING THE OLD POWER STRUCTURE

Seyyed Ali Mir-Moosavi
Department of Political Sciences
Mofeed University

Abstract

The present paper is a study of the old power structure in Iran and the reason why it declined. This power structure, known as traditional patriarchism, was based on a particular social formation and the state arisen out of this social formation had certain features. The decline of this power structure started from the Kajar reign and simultaneous with the development of modernity in Iran the structure collapsed despite the reformative measures taken. On the basis of the discourse theory, the various dimentions of this transformation are investigated in this paper.

Keywords: *deconstruction, reformations, constitutionality, the Kajar dynasty, power structure, state, discourse analysis.*

WHAT ARE THE REGULATIONS OF THE POLITICAL FIQH?

Rohollah Shariati

Qum Siminary School Graduate

MA in International Law, Mofeed University, Qum

Abstract

Political Fiqh deals with newly-occurring problems, with the regulations of political Fiqh playing a significant role in providing answers to the problems. These regulations provide all the people with general coherent and conceivable strategies, familiarity with which makes the rulers to follow them, as well. This article is to explain the nature of political Fiqh regulations, their resources and objectives and strategies for implementing them.

Keywords: *Fiqh, Fiqhi regulations, political Fiqh.*

THE METHODOLOGY OF SUNNITE POLITICAL FIQH

Mansoor Mir-Ahmadi

Bagher-ol-Oloom Higher Education Institute

Department of Political Sciences



Abstract

The main objective of this paper is to study and analyse the Sunnite political Fiqh on the basis of its methodological foundations. To do so, the close relationship between the Sunnite political Fiqh and the Arabic language and literature is examined first, because Arabic language is the most significant epistemological tool for a jurisprudent due to the inevitability of reference to texts and traditions for organizing the political life. Next, with regard to the Sunnite political Fiqh sources, the status of each of these sources and their methodological necessity is elaborated. Since the Quranic text has a particular role, the necessity and the mothods of interpreting other sources on the basis of the Quran in the Sunnite political Fiqh is also explained. Finally, the Sunnite political Fiqh theories are classified into the old and the new theories. The impact of the methodological foundations of the Sunnite political Fiqh in these two periods on the formation of the particular characteristics of each of these periods, which led to the above classification, is investigated, as well.

Keywords: *methodology, political Fiqh, Jurisprudence, rationalism, Caliphate, Sunnism, Council (shura).*

THE METHODOLOGY
OF THE SHIITE POLITICAL FIQH

Najaf Lakza'ee

Bagher-ol-Oloom Higher Education Institute

Department of Political Sciences

Abstract

The present paper maintains that the Shiite political Fiqh has its own identity. On the basis of a comparative approach, the methodological characteristics of the Shiite political Fiqh are compared and contrasted with the methodology of the political Fiqh of the Islamic sects such as the methodology of the Traditionist and the Rationalist ulama, the methodology of the advocates of the individualistic Fiqh and the government Fiqh, and finally the conflict between the advocates of government Fiqh and religious intellectuals.

Keywords: *methodology, political Fiqh, jurisprudence, jurisprudent, Shiite, traditionists, Sunnites, religious intellectuals.*

The Abstracts of Articles

A COMPARATIVE THEORY OF IJTIHAD IN THE SECONDARY THEINGS

Ayatollah Muhammad Ebrahim Jannati

Proffessor at Qum Seminary School

1 / Vol.6 / No.21 / Spring 2003

Abstract

The present paper maintains that the religious precepts will not change, unless the related subject matters change internally or externally with respect to time and space. Therefore, if the subject matters undergo any change, their related precepts will also change. In line with this claim, a number of religious and jurisprudential schools are evaluated, after which a new jurisprudential approach is suggested. Finally, sample cases of changes in jurisprudence as a result of changes in time and space and in common laws and situations are presented.

Keywords: *jurisprudence, time and space, political Fiqh, changes in jurisprudence, common law, situations, jurisprudence theory.*

Contents

Editorial

Articles

Our Political Heritage

Book Reviews

Scientific Reports

In the Name of Allah

Established in 1987, The Higher Educational Institute of Baqer Al-uloom is intended to promote education and investigation in the field of Islamic-human sciences, to train specialists who can meet the concrete needs of the Islamic society and finally to provide grounds and facilities for educational as well as research purposes in the domain of religious and human studies in the Theological Center of Qum (Hawzah Elmeeyah). To actualize its educational goals, the Institute has established a course in political sciences at BA, MA, and Ph.D levels in addition to other courses. In the field of research, the fundamental aim of the Institude is to bring about the spirit of examination and research among religious-university students, so that they attain a stage in the process of developement and research and fill the scientific vacuum of different fields of study on the basis of Islamic culture, paving the way for the revival of Islamic civilization. Political Science as a research periodical of the Department of Political Sciences is a quarterly published with the following aims:

1- To help promote cultural level and theoretical and practical knowledge in the field of politics.

2- To enhance scientific awareness and develop the spirit of research in religio-political fields.

3- To propound religio-political issues in accordance with the real needs of the Islamic society of Iran.

4- To provide grounds and possibilities for research in religio-political themes for Theological Centers, universities and other academic cirlces.

5- To help set up mutual relationships among educational, academic and research centers as well as among researchers and experts of political science in order to exchange and transfer achievements and experiences as well as to attain new scientific gains.

Political Science Quarterly welcomes contributions by professors and scholars of both Hawzah and University, and appreciates any suggestion and criticism.



Political Science

A Specialized Journal in the Field of Islamic-political Studies

Vol: 6, No.21, Spring.2003



Published by: The Higher Educational Institute of Baqer Al-uloom

(Affiliated to the Islamic Propagation Office of Hawzah Elmeeyah of Qum)

Manager in Charge:

Hamid Parsania

Editor in Chief:

Najaf Lakza´ee

Board of Editors:

Sayyed Mohammad Taghi Ale Ghafoor, Sayyed Rahim Abolhassani, Abdorrahman Alem, Homayoon Elahi, Hojjatollah Ayyubi, Davood Feyrahi, Nasser Hadian, Najaf Lakza'ee, Mohammad Hadi Ma'refat, Gholam-Hassan Moghimi, Mansoor Mir-Ahmadi, Ali Reza Sadra, Mahmud Sari'olghalam, Mohammad Sotoodé, Noruddin Shariatmadar Jazayeri.

General Editor and Executive Manager:

Ali Akbari Moallem

Editor:

Mohammad Esma'eel Nabatian

Typed and designed by:

Mir Mohammad Hossain Mussavi Khalkhali

Nasrollah Hossainzadeh



Address: The Higher Educational Institute of Baqer Al-uloom, Qum, IRAN,

P.O.Box. 37185-787

Tel: 0098-251-7732062,7743042

Fax: 7739206

E-mail: olumsiasi@noornet.net

Web: WWW.shareh.com/magazine/uloum-s

مراکز توزیع فصلنامه علوم سیاسی

ردیف	شهرستان	نماینده	نشانی	تلفن
۱	آذرشهر	امور تربیتی	خ امام خمینی(ره)اداره آموزش وپرورش،امور تربیتی،واحدفرهنگی	۴۲۲۲۳۹۹
۲	ارومیه	ابراهیم آقازاده	خ خیام شمالی،روبه روی بانک کشاورزی،پاساژهادی،طزیر،مطبوعات ابرار	۲۲۳۶۲۴۰
۳	اصفهان	ابراهیم سپاهانی	خ چهارباغ،درواز ه دولت،فرهنگ سرای سپاهانی	۲۲۰۴۰۲۹
۴	اصفهان	دفتر تبلیغات اسلامی	خ حافظ،چهارراه کرمانی،ص پ ۸۱۳۹۵/۱۸۶	۲۲۲۰۳۷۰
۵	اهواز	مجتمع فرهنگی سازمان	روبروی پل چهارم،خ آزادگان	۳۳۶۴۸۷۱
۶	بهبهان	مجتبی متذکر	بلوار آیةالله وحید،جنب برنج کوبی زمانی،کوی باقرپور،پ ۷	۳۳۳۲۳۷۲
۷	بیرجند	مهدی سعدی	میدان امام خمینی،خ صمدی،بالاتر از پل صمدی،بین ۴و۵	۲۲۱۲۴۶۵
۸	تویسرکان	احمدنامی	خ باهنر،۱۲متری اندرزگو،نشرآینه	۲۲۷۵۱
۹	تهران	انتشارات توس	خ انقلاب،اول خ دانشگاه تهران	۶۴۹۱۴۴۵
۱۰	تهران	مؤسسه اطلاعات دفتر مرکزی	بلوار میرداماد،خ شرکت نفت جنوبی	۲۹۹۹۳۴۶۱
۱۱	جهرم	احمدباقریان	شهرک انقلاب،جاده کله قوچی،کوچه صبر،کتاب فروشی باقرالعلوم(ع)	۲۲۲۸۴۹
۱۲	دزفول	احمد مردی حلاج	خ شریعتی،بین فردوسی وخیام	۰۶۴۱۴-۵۲۵۱۳۷۵
۱۳	قم	بوستان کتاب قم	میدان شهدا،جنب دفتر تبلیغات اسلامی	۷۷۴۳۴۲۶
۱۴	قم	حسین ملکی پور	اول خ چهار مردان،مطبوعاتی ملکی پور	۷۷۳۰۰۵۴
۱۵	کاشان	علی یزدان خواه	بازار کتاب فروشی	۲۴۸۵۹
۱۶	کاشان	کتاب فروشی ولایت	خ ولی عصر(عج)	۲۷۲۰۹۵۰
۱۷	گراش	علی باقرپور	خ امام،اول بلوار سپاه،فروشگاه عرفان	۷۸۰۷
۱۸	لاهیجان	فریدون خانجانی	خ شهدا،نمایندگی کیهان	۴۲۰۰
۱۹	مشهد	دفتر تبلیغات اسلامی	خ آیةالله شیرازی،کوچه چهارباغ	۲۲۱۸۱۰۱
۲۰	مشهد	رضارجب زاده	چهارراه کوی دکترا،انتشارات امام	۸۴۳۰۱۴۷
۲۱	ملایر	امیرفرمایی	ص پ ۶۵۷۱۵ / ۴۴۱	۲۳۴۲۹۹۰
۲۲	نیریز	سیدمحمدفقیه	سازمان تبلیغاتی اسلامی	۵۲۲۲۲۱۱
۲۳	یزد	علی محمدمهنام	صفائیه،خ اطلس،فرعی ۷،پ ۱۵	۸۲۴۲۸۶۵

محقق و دانش پژوه گرامی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی را می‌توانید از تمامی نمایندگی‌های موسسه اطلاعات در سراسر کشور و کتاب فروشی‌های معتبر تهیه فرمایید.

نشانی فصلنامه علوم سیاسی: قم، دورشهر، موسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع)، ساختمان شماره ۲.

اولویت موضوعات شماره‌های فصلنامه علوم سیاسی در سال ۱۳۸۲ به شرح زیر است:

فصل	موضوع	شماره	آخرین مهلت ارسال مقاله
تابستان	فلسفه سیاسی	۲۲	۸۲/۵/۲۰
پاییز	اخلاق و سیاست	۲۳	۸۲/۶/۳۰
زمستان	نقد و بررسی وضعیت علوم سیاسی در ایران	۲۴	۸۲/۹/۱

پست الکترونیکی فصلنامه: E-mail: olumsiasi@noornet.net

نشانی اینترنتی فصلنامه: WWW.shareh.com/magazine/uloum-s

استادان و دانشوران گرامی می‌توانند مقالات خود را به نشانی ذیل ارسال فرمایند:

قم: ابتدای خیابان شهید فاطمی (دور شهر) ـ مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع)

دفتر فصلنامه علوم سیاسی

فرم اشتراک

نام: نام خانوادگی: نام پدر: متولد: شغل:

میزان تحصیلات: ازشمارهٔ: تعدادنسخهٔ درخواستی:

شمارهٔ فیش بانکی: به مبلغ: ریال

نشانی: استان: شهرستان: خیابان: پلاک:

کدپستی: تلفن: تاریخ: امضا:

محل گواهی برای استفاده از تخفیف:

....

شما خوانندهٔ گرامی می‌توانید برگه اشتراک را کامل کنید و به همراه اصل فیش بانکی، به نشانی زیر ارسال کنید:

قم، ص پ ۵۸۵ ـ ۳۷۱۸۵، مؤسسه بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات حوزهٔ علمیه قم)، تلفن ۷۷۳۹۲۰۰، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴

شماره حساب: جاری ۲۷۷۰ بانک صادرات، شعبهٔ ۱۲۳۹، میدان شهدای قم، به نام انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

حساب سیبا (۰۰۰۱۰۱۱۵۹۰۵۵۰۰۳) بانک ملی شعبه ۲۷۱۱ حجتیه، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

هزینه اشتراک در سال ۱۳۸۲ برای چهار شماره: ۱۸۰۰ تومان قیمت تک شماره ۴۵۰ تومان.

هزینه اشتراک با تخفیف برای طلاب، اساتید و دانشجویان در سال ۱۳۸۲: ۱۴۰۰ تومان.

یادآوری:

۱. از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

۲. برای ارسال وجوه خود از حساب سیبا یا شعبه‌های بانک صادرات استفاده کنید.

۳. شماره‌های گذشتهٔ فصلنامه علوم سیاسی، به صورت مجلّد (اگر موجود بود) با درخواست جداگانه ارسال می‌شود.

۴. لطفاً در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را بی درنگ به دفتر فصلنامه اطلاع دهید.

۵. جهت استفاده از تخفیف ارائه گواهی ضروری است.

۶. در صورت افزایش بهای فصلنامه، هزینه اشتراک افزوده می‌شود.

۷. خواستاران اشتراک فصلنامه برای خارج از کشور می‌توانند برگهٔ اشتراک آن را جداگانه در خواست نمایند.

۸. استفاده از تصویر این برگه نیز بلامانع است.

۹. لطفاً در مکاتبات خویش کد اشتراک را ذکر نمایید.

۱۰. در صورت درخواست ارسال فصلنامه با پست سفارشی، مابه التفاوت هزینهٔ آن محاسبه می‌شود. (هر شماره ۱۵۰ تومان).